

ETUDES ROUMAINES ET AROUMAINES

sociétés européennes
8

ETUDES ROUMAINES et AROUMAINES

sous la rédaction de
PAUL H. STAHL

PARIS-BUCAREST, 1990

Adresser toute la correspondance à l'adresse suivante:

PAUL H. STAHL

directeur d'études à
l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

52, rue du Cardinal Lemoine

75005 PARIS - FRANCE

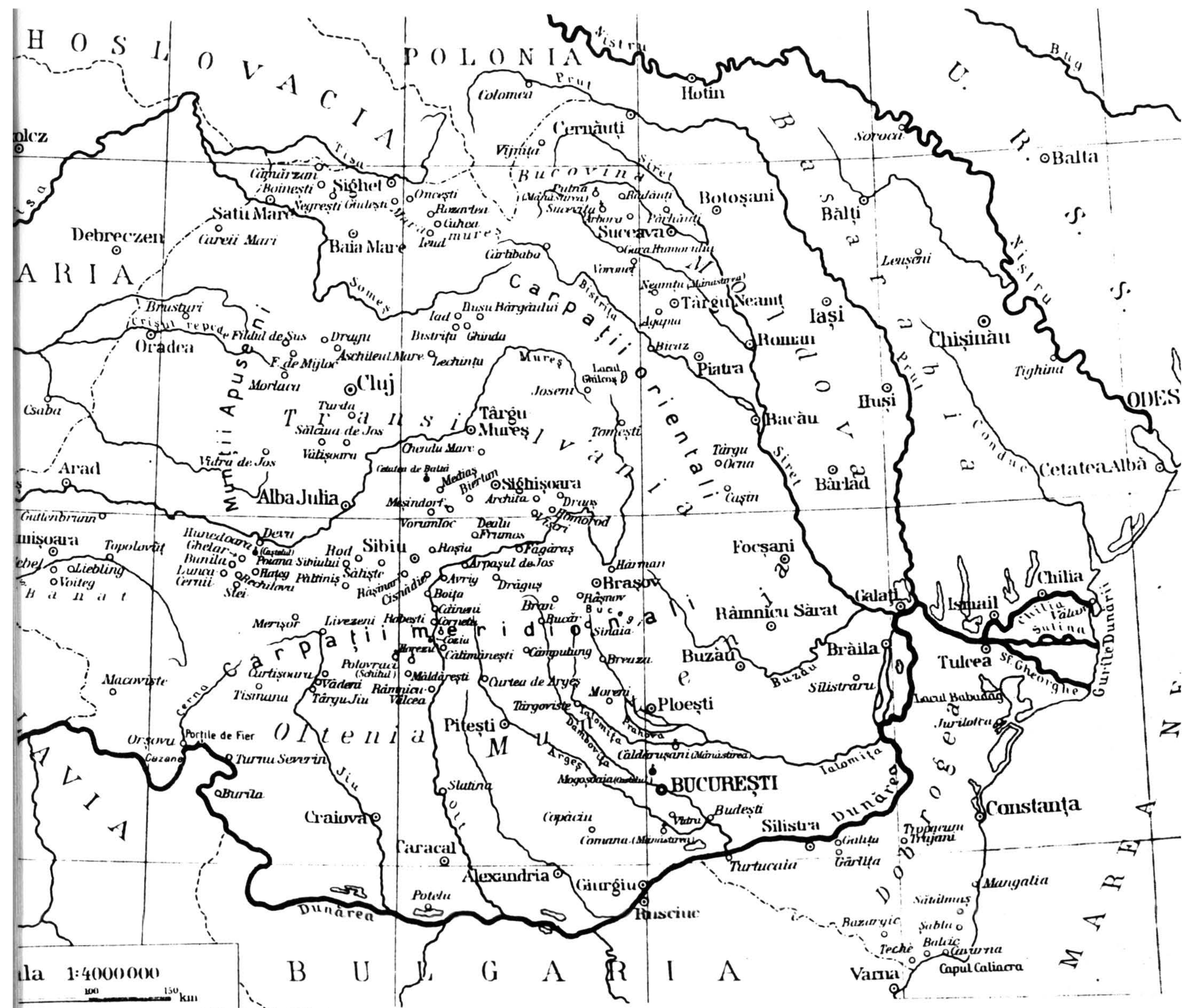
La photographie de la première couverture: L'église des Saints Apôtres (17-ème siècle), à Bucarest, entourée de ses arbres. Elle devait être démolie et l'accès y était presque impossible à cause des trous qui l'entouraient. A gauche, à la place du camion, il y avait l"église démolie de Saint Spiridon. Derrière, au fond, le palais informe et envahissant de la victoire du socialisme. (Photographie P. H. Stahl - 1989). -- Deuxième couverture: Le roi Carol I-er et la reine Elisabeta, vers la fin de leur vie, au château de Peleş. (La photographie est probablement faite par Paul Menu).

ARTICLES

NOTES

***

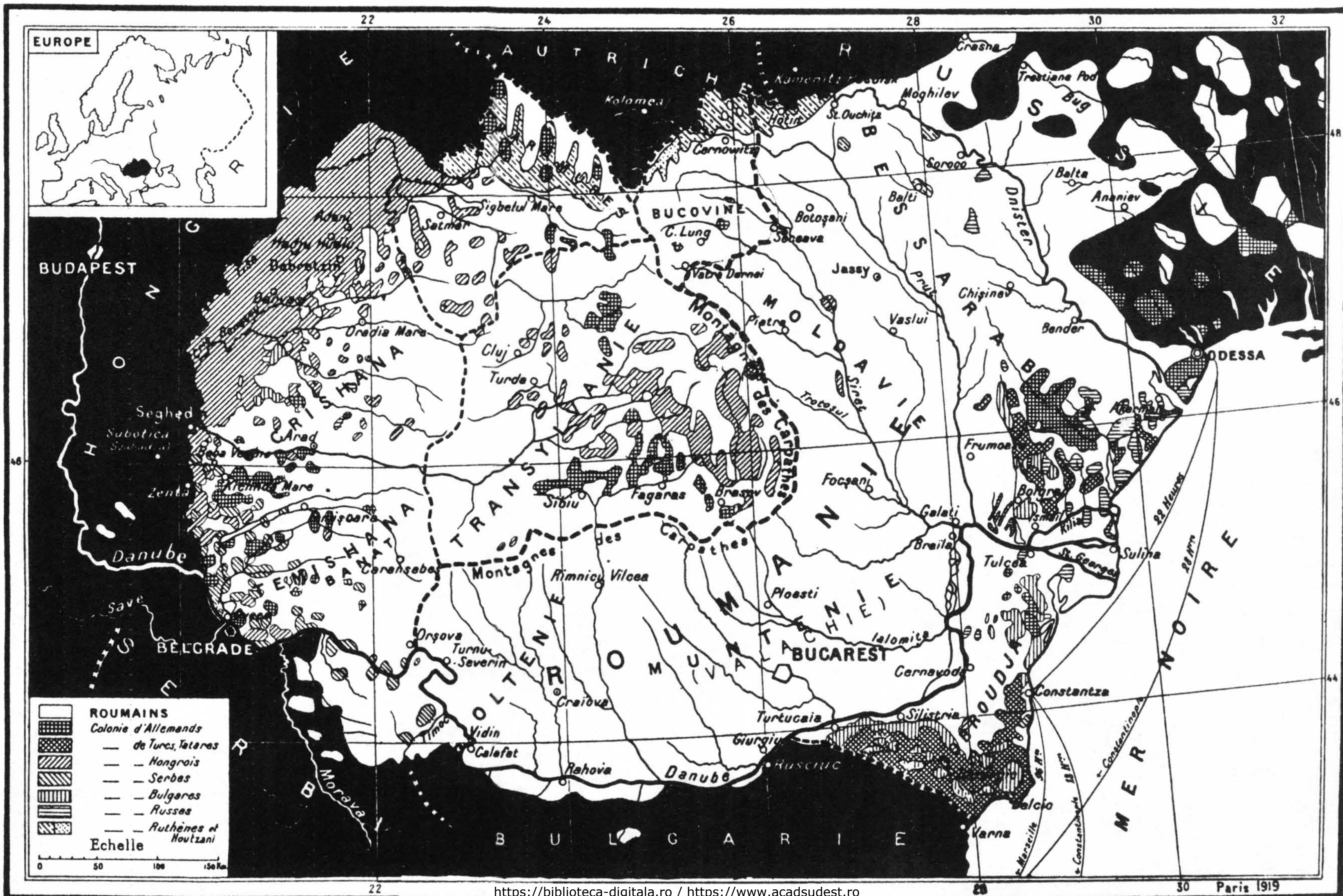

NORVEGE
SUEDE
ECOSSE
IRLANDE
Dublin
Liverpool
ANGLETERRE
Londres
Bristol
MER DU NORD
DANEMARK
MER BALTIQUE
COURLANDE
Riga
Danzig
Koenigsberg
LITHUANIE
RUSSIE
Petrograd
OCEAN ATLANTIQUE
Brest
Le Havre
Paris
Nantes
FRANCE
Bordeaux
ALLEMAGNE
Berlin
Brême
Danube
TCHECO SLOVAQUIE
PODOLIE
UKRAINE
Don
Vienne
Budapest
Berne
SUISSE
AUTRICHE HONGRIE
Venise
Gênes
ROUMANIE
Odessa
Sebastopol
Galatz
Braila
Bucarest
Constantsa
BOSNIE
Belgrade
SERBIE
Sofia
BULGARIE
MER NOIRE
Batoum
Trebizonde
Constantinople
TURQUIE D ASIE
PORTUGAL
Lisbonne
Madrid
ESPAGNE
Barcelone
Valence
Alicante
Malaga
Marseille
Nice
ITALIE
Rome
Naples
Brindisi
Sardaigne
MER TYRRHENIENNE
MER
Sicile
MER IONIENNE
GRECE
MEDITERRANEE
Alger
ALGERIE
Bone
Tunis
TUNISIE
MAROC
Fez
I de Chypre
Beyrouth
Jaffa
Jerusalem
Port Said
Alexandrie
Le Caire
TRIPOLITAINE
EGYPTE
Euphrate
SITUATION GEOGRAPHIQUE
DE LA
ROUMANIE
par A D Atanasiu
PARIS 1919



LA "GRANDE" ROUMANIE.

CARTE ETHNOGRAPHIQUE DE LA ROUMANIE ET DES RÉGIONS HABITÉES PAR LES ROUMAINS

DRESSÉE PAR LE PROFESSEUR A. D. ATANASIU



LES FRANCAIS ET LES ROUMAINS

A la fin de l'année 1989 la France découvrait avec surprise, en même temps que les images du soulèvement sanglant contre la dictature communiste, un peuple revendiquant ses traditions latines et dont l'amour pour la France et la francophonie sont peut-être les plus intenses en Europe. Les peuples de l'Europe orientale se libèrent l'un après l'autre, et rejoignent les démocraties; pour aucun la réaction de la France n'a été plus immédiate, plus forte que pour la Roumanie. C'est la redécouverte d'une vieille amitié; rien n'oppose la France à la Roumanie, aucun conflit territorial, la dictature seule ayant séparé un pays communiste d'un pays libre. Des sentiments qui semblaient oubliés sont reparus avec une force impressionnante, comme s'ils n'avaient été qu'enfouis, jamais perdus.

Un demi-siècle d'influence soviétique et de dictature ont voulu effacer les traces du passé; en même temps qu'une vie nouvelle, la Roumanie doit redécouvrir son passé, le vrai, et non l'histoire déformée enseignée pendant tout ce temps. Un démi-siècle d'obligation pour les Roumains d'apprendre une langue étrangère dans leurs écoles, n'ont réussi à éfaccer les racines, ni à introduire dans la langue roumaine un seul mot pris à la langue du pays occupant.

Dans un riche ensemble de textes où les Français parlent des Roumains, j'ai choisi quelques-uns qui me semblent se distinguer par leur force émotionnelle et par leur qualité; laissons-les parler.

Paul Henri Stahl

A LA ROUMANIO

Quand lou chaple a pris fin, que lou loup e la russi
An rousiga lis os, lou souleu flamejant
Esvalis gaiamen lou brumage destrussi
E lou prat bataié tournoleu verdejant.

Aprèslou long trepé di Turc emai di Russi
T'an visto ausin renaisse, o nacioun de Traian
Coume l'astre lusent que sort dou negre esclussi
Emé le nouvelun di chato de quinge an.

E li raco latino
A ta lengo argentino
Au conneigu l'ounour que dins toun sang i'avié;

E t'apelant germano
La Prouvenço roumano
Te mando, o Roumanio, un rampan d'oulivié.

18 mars 1880

Frédéric Mistral - Lis isclo d'or, Li sounet.
pp. 422-423.

A LA ROUMANIE

Quand le massacre eut pris fin, que le loup et la buse
ont rongé les os, le soleil flamboyant
dissipe joyeusement les vapeurs délétères
et le champ de bataille redevient bientôt vert.

Après le long piétinèment des Turcs et des Russes
On t'a vue ainsi renaître, o nation de Trajan,
telle que l'astre clair qui sort de l'éclipse noire,
avec la jeune sève des filles de quinze ans.

Et les races latines
à ta langue argentine
ont reconnu l'honneur qu'il y avait dans ton sang;

Et t'appelant ma soeur
La Provence romane
t'envoie, o Roumanie, un rameau d'olivier.

18 mars 1880

Frédéric Mistral - Les îles d'or, les sonnets.
pp. 422-423. (D'après Paul Desfeuilles et Jacques Lassaigne: Les Français et la Roumanie; Bucarest, 1937).

Peuples de l'Occident qui, depuis si longtemps, loin de la barbarie, cultivez les arts de la paix, gardez toujours un reconnnaissant souvenir pour les nations orientales qui, placées aux frontières de l'Europe, vous ont couverts et préservéz du déluge tartare, des armées des Turcs et des Russes; n'oubliez pas tout ce que vous devez à la Hongrie, à la Pologne, à l'infortunée Roumanie..

Huit millions d'hommes de même langue, de même race, une des grandes nations du monde, passaient inaperçus! Pourquoi? C'est le fond même de leur misère; battus d'une mer orageuse de cent peuples divers, changeant toujours de maîtres, ils lassaient l'attention, ils troublaient le regard de leur apparente mobilité. Le vertige venait à considérer leur histoire, comme le voyageur qui, assis au bord du Danube, contemplant son cours orageux, voudrait fixer des yeux, saisir, compter la vague qui toujours va montant sur la vague, qui las, découragé, détournerait ses yeux, plaignant son travail inutile.

Le flot varie sans cesse, le fond ne varie pas. La Roumanie, de Trajan jusqu'à nous, se reste fidèle à elle-même, fixe en son génie primitif. Peuple né pour souffrir, la nature l'a doué de deux choses qui font durer: la patience, l'élasticité, qui font que, toujours courbée, toujours elle se relève. Ne la comparez pas aux monuments romains, aux voies éternelles qui sillonnent son territoire. C'est plutôt la résistance, la forte et souple résistance des digues de fascines où l'Océan se brise; il aurait emporté des digues de granit.

Le fond de cette résistance n'est point la sombre acceptation du mal, le triste fanatisme de l'autre rive du Danube, cette mort du coeur qui a stérilisé le monde musulman: non, c'est un peuple vivant, l'amour obstiné du passé, le tendre attachement à cette infortunée patrie, qu'on aime plus, plus elle est malheureuse. Le Roumain ne la quitte jamais que pour y revenir. Il garde, invariable, tout ce qui lui vient de ses pères, l'habit, les moeurs, la langue, et son grand nom surtout: Romains! Noblesse bien prouvée. Leur langue est toute latine. Le laborieux génie des patientes légions qui ont couvert le monde de leurs travaux revit dans cette grande colonie de l'Empire. Le colon italien a épousé la fille et la soeur du Danube; mais c'est le premier élément qui domine dans ce mélange. Si le Valaque n'a pas l'élan, la 'furia' hongroise, il a la fixité, l'opiniâtreté des légions antiques. C'est un proverbe roumain (digne de Rome): "Donnez, jusqu'à la mort! - Dà pe moarte!".

JULES MICHELET
Légendes démocratiques du Nord
Oeuvres colmplètes: Flammarion, pp. 245 sq.

Le plan des Romains de Trajan, comme je l'ai établi, avait été de former un seul Etat qui devait avoir pour base et pour citadelle le plateau central des Carpathes, pour rayonnement les vastes contrées environnantes. Ce premier plan venait de subir dès l'origine moderne une atteinte considérable Il était sorti brisé du tumulte des barbares. La race roumaine ne formait plus un seul bloc comme dans la pensée des fondateurs. La statue, d'abord entière, avait étépartagée en morceaux par les invasions. D'un côté des monts de la Transylvanie se trouvait la tête séparée du corps, de l'autre côté, le grand torse brisé en deux tronçons, Valachie et Moldavie. Tout l'effort de l'histoire des Roumains a été de refaire un même corps de ces membres dispersés.

EDGAR QUINET
Les Roumains; in Oeuvres complètes,
tome VIII, Paris, Germer-Baillière, pp. 85-86.

Et en effet, pourquoi les autres Roumains, soit de la Transylvanie, soit de Temeswar, de la Bucovine ou de la Bessarabie, seraient-ils séparés de leurs frères? Pourquoi les exclure de la 'Tsara' (patrie) qu'ils invoquent? Dans les plaines de Blajium, dans les montagnes d'Abrud-Banya, n'ont-ils pas témoigné qu'ils voulaient être libres, et qu'ils savaient défendre leur liberté? Réunis sous le drapeau de l'indépendance nationale, les Roumains n'auront plus besoin de protecteurs pour arrêter les bataillons moscovites.

Réunion en un seul empire de tous les Roumains, depuis le Dniester jusqu'à la Theiss, depuis la frontière de la Galicie jusqu'aux bords du Danube, comprenant par conséquent la Bessarabie, la Bucovine, la Moldavie, la Valaquie, la Transylvanie et le Banat de Temeswar. Malgré les déchirements séculaires, tous ces pays ont conservé l'unité de race, l'unité de langue, l'unité de moeurs et de sentiments; tous ils aspirent à l'unité politique. Il y a là dix millions de Latins, répandus sur une terre riche et fertile, qui offrirait des ressources à une population de quarante millions. Ils connaissent et vantent leurs affinités d'origine avec les peuples de l'Occident. Ils accepteraient avec orgueil la mission qu'on leur ferait d'opposer une invincible barrière au slavisme du Nord. Impuissants jusqu'ici parce qu'ils ont été morcelés, ils puiseraient une vie nouvelle dans l'unité nationale; ils entreraient dans cette phase de développement et de force, où entrèrent les contrées de l'Occident en supprimant les subdivisions du régime féodal. Plus de Valaquie, donc plus de Moldavie; plus de ces fiefs du moyen âge, qui ont perpétué les faiblesses; mais une grande Roumanie, soeur de l'Occident et gardienne vigilante de ses frontières.

ELIAS REGNAULT
Histoire politique et sociale des Principautés
danubiennes. Paris, 1955, pp. 538-539.

LES ROUMAINS DES BALKANS DANS LES SOURCES OTTOMANES

Nicoarà Beldiceanu

A la mémoire de notre maître
Victor Papacostea

I. INTRODUCTION

L'historiographie a essayé d'apporter quelques lumières sur le passé des Roumains des Balkans en recourant, avant tout, aux sources byzantines et, dans une certaine mesure, aux documents slaves. Or, les sources ottomanes offrent une information d'une importance majeure. De plus elles consistent pratiquement dans leur totalité en actes rédigés par les fonctionnaires de la Porte. Enfin, facteur important, certains documents ottomans ne se limitent pas à refléter la situation au moment de leur émission: les sultans ne font bien des fois que reconnaître le statut dont jouissaient certaines populations roumaines avant l'arrivée des Ottomans, c'est-à-dire à l'époque byzantine et ensuite à celle des souverains serbes. Pour éviter d'alourdir les renvois, des sigles indiqueront ceux des travaux souvent cités (1). En bref: les sources ottomanes réfléchissent le statut des populations roumaines non seulement à l'époque de la domination du Grand Seigneur, mais bien avant l'apparition des Ottomans en Europe.

L'article comprendra outre l'introduction, plusieurs sections. La section II offrira un aperçu des sources et la III-e s'arrêtera sur l'origine et le sens du vocable "Eflaq" dont les Ottomans désignent les Roumains (Valaques). Les sections IV et V concerneront les communautés roumaines de diverses provinces balkaniques, communautés qui jouissent d'un statut particulier. Les sections VI et VII traiteront des Roumains qui ne bénéficiaient pas d'un statut particulier, et la VIII-e présentera les structures coutumières et militaires des Valaques bénéficiant d'un statut à part. Ces pages s'achèveront sur les conclusions découlant de cette brève enquête.

Pour faciliter l'impression, les lettres arabes seront rendues dans la limite du possible par leur correspondant français. Par exemple: tch, dj, gh, ch. Le lecteur désireux de connaître mieux les Roumains des Balkans ne devra point se contenter seulement de ce court aperçu, il consultera aussi les contibutions indiquées dans les notes.

Les termes "aspre" et "florin" qui désignent le premier une pièce d'argent, le second une pièce d'or, apparaîtront souvent dans ces pages. L'aspre est une monnaie d'argent qui à chaque émission perd une partie de son poids d'origine en argent; le florin (3,57 gr) est une pièce d'or qui adopte finalement comme modèle celle frappée par Venise. Au cours des années du règne de Mehmed II (1451-1481) et de Bayezid II (1481-1512) les taux de changes furent les suivants:

1462 : une pièce d'or vaut 40 aspres
1477 : une pièce d'or vaut 45 aspres
1479 : une pièce d'or vaut 45,5 aspres
1488 : une pièce d'or vaut 49 aspres
1500 : une pièce d'or vaut 53-55 aspres
1510 : une pièce d'or vaut 54 aspres (2)

II. SOURCES

Les sources ottomanes employées ici appartiennent à deux catégories: les registres de recensement et les réglements impériaux.

1.- L'administration des sultans procédait à des recensements périodiques de l'empire. Les premières informations à ce sujet remontent aux dernières années du XIV-e siècle. Les changements dûs au déplacement du siège de l'empire, ainsi que les incendies sont à l'origine de la perte des plus anciens registres. Ceux conservés ne datent que de la première moitié du XV-e siècle. Ces recensements démontrent que l'administration procédait à ce type d'opération, plus ou moins tous les dix ans. Il est entendu que la disparition d'un souverain, les conquêtes militaires ou des problèmes internes ne rendaient pas immuable cette périodicité.

Un recensement était effectué par un recenseur ("emin", "yil yazidji") secondé par un secrétaire ("katib"); ces deux fonctionnaires recevaient un ordre de la Porte où le cadre de leur mission était précisé en détail. Les opérations de recensement duraient plusieurs mois; l'agent était tenu de parcourir le gouvernorat, de recenser et de comparer les données recueillies avec celles du registre antérieur (3).

Il existe deux types de registre de recensement: a) les registres détaillés de recensement; b) les registres abrégés de recensement. Expliquons-nous:

a) Le lecteur désireux de se documenter de plus près sur la composition de ce type de registre, trouvera des informations dans notre livre sur le timar (4). Les auteurs d'un registre détaillé inscrivaient les franchises dont bénéficiaient éventuellement les habitants d'une région, ainsi que leurs obligations. Les registres contiennent également des données chiffrées sur l'importance de la population, car ils inscrivent le nombre des maisons, sans oublier de préciser aussi le montant des dîmes et droits divers prélevés au nom de la Porte ottomane.

b) Les registres abrégés ne donnent pas les noms des habitants, ni les mêmes détails chiffrés que les registres de la catégorie "a" (5).

2.- Les réglements promulgués par le Grand Seigneur en faveur des Roumains des Balkans constituent une source importante. L'administration inscrivait au début de ses registres de recensement, le code de lois en usage dans la province. Malheureusement, au cours de notre travail aux Archives de la Présidence du Conseil à Istanbul (Başvekâlet Arşivi) nous avons constaté trop souvent que ceux arrivés en bon état jusqu'à nos jours étaient une exception, les premières pages faisant ordinairement défaut. Cette absence est remédiée par les gens de lois; ceux-ci, pour leur propre information, réunissaient dans des codes, les réglements "qanunname") émis par le souverain. Un certain nombre de ces recueils se sont conservés dans divers fonds de manuscrits d'Europe ou de Turquie. Mentionnons le "Code de lois coutumières" promulgué par le sultan Mehmed II entre 1477/78 et le 3 mai 1481 (6). Le livre III, chap. 5 de ce code renferme une loi édictée pour les Roumains de Branitchevo, Vidin et Smederevo (trad. MOB, III, 113-118) (7).

III. LE SENS DU MOT EFLAQ (VALAQUE)

Cet aperçu abordera tout à tour diverses régions de l'empire où la documentation ottomane mentionne l'existence de communautés roumaines. Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous nous pencherons sur le sens du terme dont les Ottomans désignaient les Valaques, "Eflaq".

Le vocable "vlah, valah" est d'origine celtique; il fut emprunté aux peuplades germaniques d'où il passa dans diverses langues pour désigner finalement une population d'origine latine (8). Les Ottomans reçurent le terme des populations des Balkans, après leur passage en Thrace (9), au moment où ils entrèrent en contact avec les premières populations roumaines. Il est fort probable que cela survint à l'époque de Bayezid Ier (1389-1402), à l'occasion de la conquête de la Thessalie dans le courant de l'année 1393/94 (BNT, 118). Vers la même date la Porte se trouvait en conflit avec la Valachie danubienne (Ţara Românească) de Mircea l'Ancien (10). La première mention du mot dans un registre de recensement ottoman apparaît en 1431/32. Le recenseur inscrit comme suit le nom ethnique: "Eflakhlar" (les Valaques) (SDA, 7, 30), "Eflakh (Valaque) qatuna" (SDA, 35, 41, 44, 46) (hameau) ou "Eflaq" (SDA, 45, 51). Les trois vocables désignent des Roumains recensés sur des timars (11) de la circonscription de Klisura et de Karina, dans le sud de l'Albanie actuelle (SDA, carte). Il faut savoir que les opérations de recensement résultent toujours d'une enquête sur la situation de la province pendant les trois années antérieures à la date même du recensement (cf. sect. II). Le terme était donc déjà en usage au moins en 1428/29. Tursun beg, dans sa chronique, utilise le vocable Eflaq pour désigner aussi bien les Roumains balkaniques que ceux de la Valachie danubienne (12). Une autre mention du terme Eflaq montre clairement que les Ottomans ne confondaient pas les appellations ethniques; ainsi le recensement de la province de Qaraman (29 août 1466 - 25 mars 1468) cite des timariotes d'origine balkanique ou autre. Il y a des Albanais, des Bosniaques, des Serbes, des Saxons ("Sas") et des Eflaq (13), tous renégats qui détenaient des timars. L'ottoman Eflaq signifie également la Valachie, mais aussi peuple valaque; il est vrai que certains historiens veulent croire à tout prix que Valaque signifie berger. Les recensements des sultans, grâce à la précision apportée par leurs auteurs, s'inscrivent en faux contre pareil point de vue.

En 1454/55 la ville fortifiée de Damas (Damasis, en Thessalie) (BNT, 118-119) était divisée en deux quartiers: l'un des Rum (Grecs) et l'autre des Eflaq (Roumains). Le premier comptait 124 feux et le second 190. Le registre ne permet donc aucun doute sur le sens du terme Eflaq. La production de la population de Damas consistait en céréales, fibres textiles, vin et miel. Le droit "d'ispendje"(imposé uniquement aux agriculteurs chrétiens), de 7.337 aspres, montre que toute la population locale s'adonnait à l'agriculture. Le montant du droit sur les moutons (150 aspres) indique que l'élevage ovin ne constituait pas l'occupation principale des citadins de Damas (14); à cette époque le fisc prélevant l'aspre sur trois moutons (15), les habitants de Damas ne possédaient que 450 brebis.

Un recensement de 1467/68 pour Branitchévo mentionne la région de Resava ou tant les "voynuq" (cavaliers) que les Valaques pratiquaient la culture de la terre (16). L'éditeur estime que les Roumains étaient souvent des bouviers et non des agriculteurs (17). On notera que le métier de bouvier n'implique pas le nomadisme.

Que l'agriculture était pratiquée par les Roumains se trouve confirmé par d'autres sources ottomanes. Un recensement du règne de Mehmed II (1477) énumère les vilages

roumains de la région de Timok-Morava. Or toute cette population vivait de la mise en valeur du sol. Tous leurs chefs coutumiers disposaient d'ouvriers servant à mettre en valeur leurs tenures. Les Roumains de la région n'étaient soumis au versement de la dîme ni de l'ispendje, vu leur statut particulier; mais ces franchises prouvent amplement qu'ils s'adonnaient à l'agriculture (MOB, III, 113-118; VBS, pp. 102-106, 116-121). Par contre, là où les Roumains labouraient des terres situées à l'extérieur de leurs vilages, ils étaient obligés de verser la dîme au timariote dont elles dépendaient (MOB, III, p. 117). A la même date, 1477, les Roumains d'Izvornik (Zvornik) et d'Herzégovine possédaient des tenures ("baština") en toute propriété, suivant le droit coutumier roumain (RZH, 166-167). Les réglements de 1489-1491 émis pour les Roumains de Semendire (Smederevo), de Krouchevac (Kruševac), d'Izvornik et d'Herzégovine établissent une nette distinction entre les nomades et les Roumains sédentaires (VBS, 113-114, 118-119). Enfin, en Thessalie, un réglement délivré entre le 1er et le 10 août 1506 énumère les diverses populations et atteste ainsi l'existence côte-à-côte de Roumains/Eflaq, de Grecs et d'Albanais (TB, 119).

N'oublions pas de mentionner la présence d'un mot d'origine roumaine dans une loi de 1477 promulguée pour les Roumains. L'acte emploie le vocable "fuluri". Le texte est le suivant: "Au printemps, à la Saint Georges (Khizir Elyas) <ou le Dimanche> des Rameaux, ou à l'époque où les brebis agnèlent" (MOB, III, 108-109, 116).

Concluons: le profil des Eflaq suivant les sources ottomanes, indifféremment de leur nature, est le plus souvent celui d'un peuplement qui fournissait des cavaliers à la Porte et qui s'adonnait à l'exploitation du sol. A la lumière des réglements attachés aux recensements, les Roumains n'apparaissent point comme une population nomade. De plus, il est probable que là où la nature des lieux le permettait, ils pratiquaient la transhumance, phénomène qui n'a rien à voire avec le nomadisme, puisqu'il implique (en français) le retour à un foyer stable.

Une remarque encore: la mention de Valaques à une date précise permet d'inférer que leur présence dans la région est antérieure de quelques lustres au moins à la date de rédaction du document.

IV. LES REGIONS DE SEMENDIRE, BRANITCHEVO, IZVORNIK ET KRUCHEVAC

Ces régions étaient peuplées en partie par des Valaques; les documents ottomans ne laissent subsister aucun doute là-dessus. Ils ne versaient pas la capitation ni l'ispendje, droits dûs par tout sujet chrétien, de même que les dîmes sur la production (MOB, II, 117; III, 112-118; VBS, 94-101, 111-121). Cela ne veut pas dire que les Roumains échappaient totalement à l'impôt. A Noël ils versaient 45 aspres (équivalent d'un florin) plus 15 aspres (la valeur d'un bélier) pour 50 feux: ils fournissaient également une tente, deux béliers, deux roues de fromage, deux cordes, deux licous ou bien leur contre-valeur, soit 3 aspres. A la Saint-Georges, ou le Dimanche des Rameaux, ou l'époque de l'agnelage, ils versaient 20 aspres, représentant la contre-valeur d'une brebis et de son agneau, le total des taxes s'élevant à 83 aspres (MOV, III, 116). Un acte émis entre 1489 et 1491 pour Semendire, Kruchevac et Izvornik contient toute une série de dispositions sur le statut de la population roumaine de ces régions (VBS, 116-121).

A la fin du XV-e siècle les Roumains de Semendire et de Kruchevac comptaient à eux seuls 9.202 maisons (VBS, 94), soit environ 45.000 âmes. Un acte de 1489-1491 pour Semendire, Kruchevac et Izvornik renferme une série de dispositions sur le statut de la population roumaine des régions citées (VBS, 116-121). Enfin, il existe une assez riche documentation sur les Roumains de Semendire qui date de 1536 (18).

En résumé: les régions étudiées comptaient une population roumaine importante dotée d'un statut particulier, et cela depuis une époque antérieure à la conquête ottomane.

V. HERZEGOVINE ET BOSNIE

La première mention des Roumains d'Herzégovine apparaît dans un firman du 24 septembre 1472 (19). Des réglements pour l'Herzégovine (1477) et deux régions de Bosnie (Pavli, 1485 et Maglaj, 1489) fixent un statut fiscal pratiquement identique pour les provinces mentionnées. Le jour de la Saint-Georges chaque contribuable versait un florin par feu, une brebis avec son agneau ou encore leur contre-valeur, soit 12 aspres, ainsi qu'un bélier ou sa contre-valeur (60 aspres), une tente ou sa contre-valeur (100 aspres), soit 81,2 aspres par maison (20). En 1485 et en 1489 le montant dut augmenter de quelques aspres à la suite de la dépréciation de la pièce d'argent (MOB, XI, 73-74); le florin valait sous Bayezid II 54 aspres (ibidem). En échange de ce statut, les Roumains fournissaient en cas de campagne un cavalier en armes par dix foyers (MOB, III, 118; IV, 132, 133).

Que sait-on de l'importante numérique de la population roumaine? En 1477 le recenseur relève 206 communautés d'Eflaq; celles-ci comprenaient 6788 maisons et 719 veuves, soit 7.497 feux, donc environ 30.000 âmes (RZH, 165). Un document de 1488/89 mentionne 6.987 maisons (ibidem).

Pour résumer: la population valaque de l'Herzégovine et de la Bosnie jouissait d'un statut semblable à celui des Roumains de Timok-Morava.

VI. ALBANIE

La section montre l'existence de Roumains en Albanie en 1431/32. Un recensement de la province de Skutari de 1497 témoigne de l'existence de communautés roumaines dans la circonscription de Pipri ayant à leur tête des "knez". La population jouissait de certaines franchises fiscales contre l'obligation d'assurer la sécurité de la région (21). Suivant l'éditeur des documents invoqués le peuplement aurait été un mélange d'Albanais, de Serbes et de Roumains (22). L'onomastique des habitants démontre la diversité d'origine ethnique. Ces communautés comprenaient 581 foyers, 167 célibataires et 38 veuves (23), au total 2.841 âmes.

VII. MOREE

Les registres de la Morée pour la première moitié du XVI-e siècle, conservés aux Archives de la présidence du Conseil à Istanbul, mentionnent des villages roumains dans plusieurs régions de l'ancien Péloponèse, mais les premières informations remontent plus haut dans le temps.

Les premiers témoignages datent de la seconde moitié du XIII-e siècle. A l'occasion d'un conflit entre Marguerite de Nully et le prince de Morée au sujet des biens sis dans la baronnie d'Akova, Marguerite arriva à récupérer plusieurs fiefs, dont la moitié des localités de Toparnice et Valaha (24). Le 19 décembre l'existence d'une communauté roumaine est attestée dans le village de Potamya de la circonscription de Qalavrata (Kalavryta) (25). Le village comptait 21 feux, 5 célibataires et une veuve (26) soit une centaine d'individus.

En septembre 1980 nous avons ouvert aux Archives d'Istanbul, tout juste avant de quitter la Turquie, un registre de recensement de Suleyman le Législateur (1520-1566) du milieu du XVI-e siècle (27). Il porte la "tughra" impériale, mesure 20 cm sur 50,5 et compte 748 pages. Nous y découvrîmes plusieurs villages roumains situés dans diverses circonscriptions de la province. En revenant à Istanbul en 1983, nous avons essayé de revoir le mansucrit. A notre grande surprise, les fonctionnaires des Archives se déclarèrent incapables de le retrouver! Il est vrai qu'ils n'étaient guère disposés à montrer la moindre bonne volonté envers les recherches d'étrangers. Nous nous sommes alors rabattu sur deux registres détaillés de recensement du fond "tapu ve tahrir", le n° 80, de l'époque de Sélim I-er (1512-1520), détérioré par l'humidité, et le n° 560, remontant à Selim III (1566-1574). Les deux sources inscrivent les noms des villages roumains des circonscriptions d'Arqos (Argos), Londar (Léontarion), Qaratena (Karytaine), Qorin(t)os (Corinthe) et Mazistre (Mistra)) (RBO, 7-8). Ces deux recensements enregistrent vingt villages ayant une population valaque de 1.308 feux, 295 célibataires et sept veuves, soit quelques 6.000 âmes. Cette population pratiquait l'agriculture (ibidem). Ainsi le village d'Aspralunga versait la dîme sur le blé, l'orge, le seigle, le millet et les légumes, ainsi que l'ispendje. Le bénéficiaire de ces revenus fiscaux était naturellement le timariote local (RBO, 8). A ces impôts il faut ajouter la capitation qui d'une circonscription à l'autre variait entre 31 et 41,17 aspres (CTM, tabl. 1, n° 60). Il est clair qu'il ne s'agit donc point d'une population nomade. De plus, l'agent de la Porte fait une différence nette entre Rum (Grecs) et Eflaq (Roumains) (Registre n° 560, pp. 421-424).

Soulignons que c'est la première fois que la présence en Morée d'un groupe important de population roumaine est attesté dans la seconde moitié du XVI-e siècle. Il n'est pas impossible que les Roumains soient arrivés à la même époque que la population albanaise établie en Morée en très grand nombre. Rappelons un fragment de registre de recensement du règne de Mehmed II qui montre que 33,93 % du peuplement était de souche albanaise; de plus l'élevage ovin était assez important pour que le recenseur ottoman ait noté pour chaque communauté albanaise le nombre de ses moutons (28).

VIII. COMMUNAUTES ROUMAINES DIVERSES

D'autres communautés roumaines sont signalées également par la documentation ottomane dans diverses autres régions de la Péninsule Balkanique, mais elles ne jouissent point de franchises comme les Roumains des sections IV, V et VI. Suivant les informations dont nous disposons, les dites communautés se composaient de simples paysans. En nous arrêtant sur le sens du vocable Eflaq à la section III, nous avons énuméré quelques villages roumains de l'Albanie méridionale aux alentours de 1431/32.

Un registre de recensement de la Thessalie de 1454/55 connaît la ville de Damas (Damasis) dont, comme il a été montré ci-dessus (cf; supra sect. III), une partie de la population était roumaine. La même source enregistre le village roumain de Qarpeniche (BNT, 119). Les Roumains sont mentionnés également en Thessalie dans la ville de Tirhala (Trikala), Yenichehir (Larissa) et Tchataldja (Farsala) dans un réglement promulgué entre le 1 et le 10 août 1506 (ibidem). Suivant la coutume de la chancellerie ottomane, les lois

n'étaient que la reprise de la législation antérieure remise à jour. Il est fort probable que le réglement qui repose à la base de la loi du 1-er - 10 août 1506 est celui émis par Bayezid I (1389-1402) après la conquête de la Thessalie au courant de l'année 1393/94 (BNT, 113-118). Il faut savoir que la Porte commençait toujours par un recensement et une enquête sur l'organisation de la province conquise, avant de passer à l'implantation de l'administration ottomane qui tenait toujours compte de la situation antérieure à l'annexion. L'introduction qui accompagne les réglements édités par O. L. Barkan montre pleinement cette tradition de l'administration du Grand Seigneur. Il est fort probable que les lois qui sont à l'origine du réglement de 1506, furent les dispositions prises aux environs de 1393/94. La présence roumaine est attestée également par un acte d'octroi de timar de novembre 1513; il mentionne 58 feux, 9 veuves et 6 célibataires (BNT, 119 et n. 60), soit environ 250 âmes.

Un recensement de 1464/65 mentionne souvent des Roumains établis dans divers villages de la Macédoine orientale (29).

Le premier recensement de l'île d'Eubée (1474) enregistre deux villages, Evlakhata et Evlakhati, dans la nouvelle conquête de Mehmed II. Leur population se réduisait à 13 feux et 2 veuves (30).

En 1490/91 le registre de capitation signale la communauté roumaine de Prizrin (Prizren) composée de 399 feux qui versaient 21.023 aspres - soit 52,71 aspres (un peu plus d'une pièce d'or: 1,07) par foyer - et 30 veuves redevables de 510 aspres, soit 17 aspres par personne (CTM, 65, n°25). A la même date une communauté valaque est enregistrée à Brod et Loftcha (Loveč). Elle comprenait 191 foyers imposés à 9.911 aspres, soit 51,89 aspres par maison et 12 veuves qui devaient 204 aspres, soit 17 aspres par veuve (CTM, 71 n° 30). A Prichtina (Priština) est signalée une communauté roumaine de 784 foyers imposés à 39.752 aspres, soit 50,70 aspres par feu et 86 veuves qui versaient 1462 aspres, soit 17 aspres chacune (CTM, 75 n° 34). Toujours en 1490/91 la communauté roumaine d'Ipek comptait 914 foyers qui versaient à titre de capitation 45.166 aspres, soit 49,47 aspres par feu et 94 veuves imposées à 1598 aspres, soit 17 aspres par veuve (ibidem).

Voyons encore l'importance numérique des Roumains enregistrés par le fisc impérial des diverses autres communautés: 2.288 foyers et 222 veuves pour les région de Prizrin, Brod, Loftcha et Ipek; ajoutons qu'à la même époque le nombre des Roumains d'Herzégovine était de 6.853 foyers et celui de Semendire et d'Aladjahisar (Kruševac) de 9.196 foyers (CTM, 112 n° 65, 113 n° 66), au total 18.337 feux et 222 veuves. Pour les Roumains qui jouissaient de franchises en échange du service armé le nombre des veuves n'est pas indiqué. Ajoutons les Roumains de Morée dont nous ne connaisssons pas l'importance numérique en 1490/91; on peut considérer, en réservant une certaine marge d'erreur, que le nombre des Roumains balkaniques était d'environ 90.000 âmes, au plus. Vu que vers la même époque, la population de la Péninsule Balkanique était d'environ 5.351.930 âmes, ces Roumains à eux seuls n'en représentaient que 2 % au minimum. Mais comme il nous manque des données chiffrées pour les communautés d'Epire, de Thessalie et de l'Haemus, c'est donc là un pourcentage absolument minimum.

Enfin, un recensement remontant à la seconde moitié du XVI-e siècle inscrit des *contribuables roumains (Eflaq) dans la région de Srem (31). Dans ce gouvernorat, le* recenseur signale l'existence de Roumains qui, pour l'éditeur, ne sont pas autre chose que des bergers (32) imposés au droit du florin ("rems-i filuri") (33). Soulignons l'existence de knez et de primiciers dans cette région nommée par la Porte "l'île de Srem" (34). Traduire Eflaq par "berger" est donc absolument arbitraire. De plus, l'existence des charges coutumières citées ci-dessus plaide catégoriquement en faveur de la traduction du terme Eflaq par Roumain. Enfin, n'oublions par qu'un réglement de Murad III (1574-1595) connaît des communautés roumaines ("eflâkan tâyfesi") à Kopan (en hongrois Koppany), dans la région de Tolma (35).

Cette section montre que d'importantes communautés roumaines se trouvaient pratiquement dispersées dans tous les coins des Balkans et que les Valaques ne jouissaient pas partout d'un statut particulier.

IX. STRUCTURES COUTUMIERES ET MILITAIRES

Quelles sont les structures administratives et militaires de la population roumaine? Par la force des choses nous ne connaissons de plus près que les seules communautés qui jouissaient de franchises en retour du service militaire. De plus, les lois promulguées par le Grand Seigneur citent un droit coutumier valaque ("eflaqiyye 'adeti üzere") (VBS, 95-100, 122; MOB, II, 121; RZH, 166 et n. 38).

Un recenseur de la province d'Herzégovine (1477) note que les tenures patrimoniales ("bachtina") des Valaques constituaient, conformément au droit coutumier roumain, des biens de pleine propriété (VBS, 166-167), donc transmissibles aux héritiers. Le droit agraire ottoman connaissait en plus de ce type de propriété allodiale (36) des tenures ordinaires, dont les détenteurs, simples paysans (raïas) ne bénéficiaient que de l'usufruit (37). Les

Roumains de Morée et une bonne partie de ceux mentionnés à la section VIII appartenaient à cette dernière catégorie, faute d'un statut semblable à celui des Valaques qui jouissaient de franchises contre le service militaire (VBS, 166-167).

*

Les communautés militaires ne jouissaient pas uniquement d'un droit coutumier particulier, mais également de toute une série d'institutions antérieures à l'arrivée des Ottomans.

En Herzégovine, les Roumains étaient dirigés par des voïvodes ou des knez (VBS, 168). L'étymon de ces termes est en roumain d'origine slave (38). Il n'est pas sûr que la charge de voïvode en Timok-Morava ait eu les mêmes caractéristiques que celle rencontrée en Herzégovine (MOB, II, 117-120). Une charge attestée dans le milieu militaire roumain était celle de knez (RH, 88 n. 42; MOB, II, 119; III, 114, 116; VBS, 107-109) (39); le knez existait également dans la circonscription de Pipri, en Albanie (40).

Une autre fonction importante était celle de primicier ("primikür") présente chez toute population roumaine jouissant d'un statut particulier. L'étymon du vocable passé en byzantin est d'origine latine. Les primiciers sont attestés à la tête de communautés villageoises (MOB, IV, 129; VBS, 109-110; RZH, 168).

Une autre charge d'origine byzantine existe également dans le système militaire de plusieurs communautés des Roumains balkaniques, celle de "laghator" dont l'étymon est le grec "alagator" (MOB, IV, 130). A l'époque byzantine son détenteur se trouvait à la tête d'un détachement militaire plus ou moins important (MOB, IV, 130; VBS, 110).

Les titulaires des charges de knez, primicier et laghator bénéficiaient de timars (VBS, 108-109). En outre l'administration ottomane accordait aux knez et aux primiciers plusieurs serfs désignés du terme serbe de "ratay" (serbe "rataj"). Les lois de Bayezid II pour l'Herzégovine, Semendire, Kruchevac, Izvornik et les contrées voisines s'efforcèrent de mettre un certain ordre en combattant les abus; quelques chefs coutumiers disposaient d'un nombre de ratay supérieur au chiffre de dix serfs agréé par l'administration (VBS, 114-115, 119-120). La présence de ratay dans la province de Smederevo est attestée depuis le règne de Mehmed II (1451-1481) par un registre détaillé de recensement de 1477 (41). Les actes de Bayezid II cités ci-dessus connaissent une charge moins importante que celles présentées précédemment, la charge de "teklidje". Le vocable est emprunté au serbe (VBS, 110, 128) et signifie messager, courrier (RZH, 168 n. 55). Cette fonction existait également chez les Roumains de Transylvanie et de Pologne, sous la dénomination transylvaine de "crainic" (messager, courrier) (42). Le crainic percevait des impôts, mais il avait aussi des obligations de caractère militaire (RZH, 168 et n. 56).

Combien de temps les Roumains conservèrent-ils leur statut particulier? Pour le savoir il faudrait disposer de l'immense documentation qui dort encore aux Archives d'Istanbul. Limitons-nous à constater qu'à la fin du XVI-e siècle ce régime particulier semble avoir été progressivement supprimé (43).

Chez les Roumains de Morée du XVI-e siècle qui ne bénéficiaient pas de franchises, un registre de la moitié du XVI-e siècle mentionne un habitant d'Aspralunga (région de Qarténa), Qodja Yorgi qui portait le titre de "zupan" ("jupan" en roumain) (RBO, 9). Ce titre est bien connu dans le monde slave des Balkans, ainsi qu'au Nord du Danube (44). Ajoutons qu'un village de la région d'Arqos (Argos) était enregistré sous le nom de "Luqa zupano" (RBO, 9); il est probable qu'il portait le nom de son chef clanique. Il n'y a là rien de surprenant; souvent les communautés albanaises de Morée donnaient aux villages le nom de leurs chefs coutumiers (45).

Un terme militaire "gönder/könder" prouve par ailleurs l'influence d'une institution militaire byzantine au sein des organisations militaires roumaines. Son étymon est le grec "kontarion" (perche, lance). Le mot s'applique à un groupe de trois à cinq hommes qui devaient se tenir prêts à tour de rôle pour répondre à l'appel du Grand Seigneur en cas de campagne. Au cours des recherches aux Archives d'Istanbul nous avons consulté des registres où ce genre de cellule militaire est enregistré (MOB, III, 107).

De ce qui précède, il est manifeste que les structures coutumières et militaires de plusieurs des communautés roumaines des Balkans sont antérieures à la conquête ottomane et que leurs racines doivent être recherchées à l'époque byzantine, voire romaine. Mais on ne perdra pas non plus de vue que certaines de ces structures se retrouvent également au nord du Danube, dans les Principautés roumaines.

IX. CONCLUSIONS

L'aperçu ci-dessus donne, à la lumière des sources ottomanes, une vue d'ensemble sur les Roumains des Balkans aux premiers siècles de la domination de la Porte sur la péninsule, sans avoir la prétention de fournir une documentation exhaustive. Les catalogues des Archives d'Istanbul attestent l'existence d'un nombre important de registres relatifs aux Valaques de l'Empire des sultans. Une recherche qui voudrait mettre à profit toute cette documentation se heurtera à trois écueils de taille:

a) les autorités responsables des Archives sont réticentes, le permis de travailler et de microfilmer n'est accordé que difficilement. Et même une fois bardé de toutes les autorisations possibles, les fonctionnaires s'ingénient à ne vous guère faciliter la recherche. Soyons juste, il y a parfois des exceptions chez ceux qui n'ont pas aussi perdu le sens de l'hospitalité turque traditionnelle;

b) le nombre de chercheurs roumains capables de faire face aux arcanes de la paléographie des registres ottomans est insignifiant; de plus les autorités de Bucarest ne se sont pas montrées intéressées par ce genre de recherches;

c) les chercheurs étrangers préfèrent souvent considérer le vocable Eflaq comme désignant un berger et cela même pour les régions où de nos jours la population est encore roumaine.

*

Cette note offre un point de départ à tout chercheur s'intéressant aux Roumains balkaniques. Il pourra constater que pour les Ottomans "eflaq" signifiait roumain; que les structures coutumières remontent loin dans le temps au delà de l'arrivée des premiers Turcs, que les Roumains qui se sont vus reconnaître leur statut particulier continuèrent de vivre dans un cadre juridique et économique différent de celui des Balkaniques réduits dans leur grande majorité au statut de simple raïas. Il retiendra que leur statut militaire les dispensait du versement de la capitation, élément qui les sépare de la condition du raïa astreint à labourer la terre pour faire vivre le timariote, auquel leurs impôts étaient concédés à titre temporaire. Pour finir, il faut souligner que le statut militaire des cavaliers roumains des Balkans rappelle de façon singulière celui des "ràzeşi" et des "moşneni" roumains dans les principautés.

NOTES

1) SIGLES
BNT - N. Beldiceanu, P. Ş. Nàsturel, "La Thessalie entre 1454/55 et 1566". Byzantion, t. LIII/1, Bruxelles, 1983, pp. 104-156.
CTM - O. L. Barkan, "894 (1488/89) yili ciziyesinin tahsilâtina âit muhasebe bilan olarak" (Bilans concernant le recouvrement de la capitation pour l'année 894), dans Belgeler, t. I, Ankara, 1964, IVC+117 p + 3 pl.h.t. + 1 carte.
MOB - N. Beldiceanu, Le monde ottoman des Balkans (1402-1566). Institutions, société, économie; Londres, 1976.
RBO - N. Beldiceanu, "Insemnàri asupra Românilor din Balcani la lumina surselor otomane"; Buletinul Bibliotecii Române, t. XIV (XVIII), 1987/88, Freiburg im Br., 1988, pp. 83-122.
RZH - N. Beldiceanu, Irène Beldiceanu-Steinherr, P. Ş. Nàsturel; "Les recensements ottomans effectués en 1477, 1519 et 1533 dans les provinces de Zvornik et d'Herzégovine"; Turcica, t. XX, Paris, 1988, pp. 159-171.
VBS - N. Beldiceanu, "Sur les Valaques des Balkans slaves à l'époque ottomane (1450-1550)"; Revue des études islamiques, t. XXXIX (1966),Paris, 1967, pp. 83-132 + 8 pl.h.t.

2) N. Beldiceanu - "Les actes des premiers sultans conservés dans les mansucrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris", t. I "Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. fonds turc ancien 39", col. Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au moyen âge, t. III; directeur P. Lemerle, Paris, La Haye, 1960, p. 174-175.

3) Irène Beldiceanu-Steinher, N. Beldiceanu - "Réglement ottoman concernant le recensement (première moitié du XVI-e siècle)"; Süd-Ost Forschungen, t. XXXVII, Munich, 1978, p. 1-40.

4) N. Beldiceanu - Le timar dans l'Empire ottoman (début XIV-e - début XVI-e siècle); Wiesbaden, 1980, pp. 13-14; cf. A. Cohen, B. Lewis - Population and Revenue in the Town of Palestina in the Sixteenth Century"; Princeton, N. J., 1978, pp. 3-18.

5) Cf. supra n. 3.

6) N. Beldiceanu - Code de lois coutumières de Mehmed II; Wiesbaden, 1967, p. 18.

7) Op.cit., f. 58v°-60v°.

8) C. Tagliavini - Le origine delle lingue neolatine; Bologne, 1959, pp. 123-124 n. 13.

9) Irène Beldiceanu - Recherche sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I; Munich, 1967, pp. 46-48.

10) C. C. Giurescu, D. C. Giurescu - Istoria Românilor, t. II, Bucarest, 1976, pp. 71 sq.

11) Sur le timar: N. Beldiceanu - Le timar dans l'Etat ottoman (début XIV-e - début XVIe siècle); Wiesbaden, 1980.

12) Tursun beg - Târih-i ebül'l feth (Histoire du père de la conquête); édition A. M. Tulum, Istanbul, 1977, pp. 110, 112, 113, 115, 118, 121, 136.

13) N. Beldiceanu - "Compte-rendu"; Süd-Ost Forschungen, Munich, 1975, t. XXXIV, pp. 413-416.

14) Registre détaillé de recensement de la province de Thessalie (1454-1455); Başvekalet Arşivi, Istanbul, fonds maliyeden müdevver, n° 10, f. 8v°-11r°. Sur l'ispendje, droit versé par les agriculteurs non musulmans: N. Beldiceanu - "Un acte sur le statut de la communauté juive de Trikala"; Revue des études islamiques, t. XL/1, Paris, 1972, pp. 132-138.

15) N. Beldiceanu - Les actes des premiers sultans conservés dans les mansucrits turcs de la Bibliothèque Nationale; Paris, t. II, Réglements miniers (1390-1512) Paris, La Haye, 1964, pp. 301-302.

16) M. Stojaković - Braničevski tefter. Pomenici popis pokrajine Braničevo iz 1467 godine (Registre de recensement détaillé de Branitchévo de l'année 1467, Belgrade, 1987, p.27.

17) Op. cit. p. 29.

18) Duchanka Bojanić - Turski zakon i zakoni propisi iz XV i XVI veka za Smederevsku, Kruchevacku i Vidinsku oblast (Lois et réglements turcs xu XV-e et XVI-e siècle...); Belgrade, 1974, pp. 45-47.

19) B. Bojović -"Dubrovnik et les Ottomans (1430-1472). 20 actes de Murad II et de Mehmed II en médio-serbe"; Turcica, t. XIX, Paris, 1987, pp. 165-166.

20) 45+12+15+60 x 100/50 = 81,2 aspres. Pour les aspres et les florins: supra, section I.

21) S. Pulaha - Le cadastre de l'an 1485 du sandjak de Shkodar; t. II, Tirana, 1974, pp. 43, 374-389.

22) Op. cit. p. 43.

23) Op. cit. pp. 374-389.

24) A. Bon - La Morée franque (1205-1430). Texte; Paris, 1969, p. 147, 161 n.2, 394, 398.

25) Registre d'attribution de timars dans plusieurs régions de Roumélie (19 décembre 1512-5 août 1515); Başvekalet Arşivi, Istanbul, fonds malyeden müdevver, n°7, f. 333v°.

26) Ibidem.

27) Registre détaillé de recensement de Morée (milieu XVI-e siècle); Başvekalet Arşivi, Istanbul, fonds tapu ve tahrir, n° 446.

28) N. Beldiceanu, Irène Beldiceanu-Steinher - "Recherche sur la Morée (1461-1512); Süd-Ost Forschungen, t. XXXIX, Munich, 1980, p. 38.

29) Registre détailé de recensement de la Macédoine orientale (1464/65); Başvekalet Arşivi, Istanbul, fonds tapu ve tahrir n° 3; un article récent d'un collègue allemand réfute la datation (M. Ursinus, "An Ottoman Census for the Area of Serres of 859 H. - 1454-1455-"); Süd-Ost Forschungen, t. XLV, Munich, 1986, pp. 25-26), mais des éléments de datation obtenus par l'analyse attentive du contenu du registre confirment l'année que propose le catalogue des Archives d'Istanbul. Un article en préparation y reviendra.

30) Evangelia Balta - L'Eubée à la fin du XV-e siècle; Athènes, 1989, p. 358, p. 358/149, 370/126.

31) B. M. Gowen - Sirem sancaği mufassal defteri (Registre détaillé de recensement de la province de Srem); Ankara, 1983, p.LX/1, Paris.

32) Ibidem.

33) Ibidem.

34) Op. cit., p. 5.

35) O. L. Barkan - XV ve XVI inci asirlarda osmanli imparatorluğunda zirai ve ekonominin hukuki ve mali esaslari (Les bases juridiques et financières de l'économie agricole dans l'Empire ottoman au XV-e et XVI-e siècle"); Istanbul, 1945, p. 319, 321 §28. L. Fekete Türkische Schriften des Palatins Nikolaus Esterhazy; Budapest, 1932, carte. Sur des Valaques au XVI-e siècle dans plusieurs régions hongroises: op. cit., pp. 233, 337, 478.

36) Sur ce type de pleine propriété: N. Beldiceanu - "Les sources ottomanes au service des études byzantines"; Studien zur Geschichte und Kultur des vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburstag; Leyde, 1981, pp. 5-6.

37) Ibidem.

38) Voïvode, le slave "vojevoda": H. Tiktin - Rumänisch-deutsches Wörterbuch, t. III, Wiesbaden, 1989, p. 878; knez, le slave "kunej": op. cit., t. II, Wiesbaden, 1986, p. 587. Sur cette dernière institution chez les Roumains de la Valachie et de la Moldavie, V. Hanga - Istoria dreptului românesc; Bucarest, 1980, index "cnez".

39) M. Berindei, Annie Berthier, Marielle Martin, G. Veinstein - "Code de lois de Murad III concernant Smederevo"; Süd-Ost Forschungen, t. XXXI, Munich, 1972, p. 154; mêmes auteurs, "Actes de Murad III sur la région de Vidin et remarques sur les qanun ottomans"; Süd-Ost Forschungen, t. XXXV, Munich, 1976, pp. 56-58.

40) S. Pulaha, op. cit., t. II, pp. 374-389.

41) Registre détaillé de recensement de la province de Smederevo (1477); Başvekalet Arşivi, Istanbul, fonds tapu ve tahrir, n° 16, pp. 10 sq. Le registre est daté d'après le cours en aspres de la pièce d'or, 45 aspres pour un florin: cf. supra, sect. I.

42) V. Hanga, op. cit., index "crainici".

43) B. Bojović - "Dubrovnik et les Ottomans (1430-1472); 20 actes de Murad II et de Mehmed II en médio-serbe"; Turcica, t. XIX, Paris, 1987, p. 166 n.243. Certaines des institutions coutumières caractéristiques chez les Roumains des Balkans sont attestées à la fin du XVI-e siècle: M. Berindei, Marielle Kalus-Martin, G. Veinstein - "Actes de Murad III sur la région de Vidin et remarques sur les qanun ottomans"; Süd-Ost Forschungen, t. XXXV, Munich, 1976, pp. 56-58.

44) Ph. Malingoudis - "Die Institution des Župans als Problem der frühslavischen Geschichte"; Cyrillomethodianum, t. II, Thessalonique, 1972-1973, pp. 61-66; V. Hanga, op. cit., index "jupan".

45) N. Beldiceanu, Irène Beldiceanu-Steinherr - "Corinthe et sa région en 1461 d'après le registre TT 10"; Süd-Ost Forschungen, t. XLV, Munich, 1986, p. 42.

PREPARER LE SEJOUR DANS L'AU-DELA
croyances populaires roumaines

Anca Bratu

Dans la société roumaine traditionnelle, c'est aux vivants qu'incombe la charge de s'occuper de la destinée posthume des morts. L'ensemble de la société rurale se considère solidairement responsable du sort de l'un de ses membres qui vient de la quitter en mourant. Les pratiques funéraires et de commémoration, ainsi que les chants rituels et les lamentations, ont pour but d'aider le mort à bien arriver dans l'au-delà, à s'éloigner en paix de la société des vivants, sans arrière-pensées ni désir de vengeance: ainsi il s'intégrera dans la communauté des morts, où il retrouve, sous une autre forme, une communauté sociale semblable à celle qu'il vient de quitter, formée de ses parents et de ses ancêtres.

La relation entre vivants et morts est ambiguë, chargée à la fois de douleur, de tendresse et de peur. Les morts ne sont jamais tout à fait rejetés, ils continuent à faire partie de l'unité sociale à laquelle ils ont appartenu en ce monde-ci, et ils participent d'une façon particulière, totalement dépendante des vivants, à la vie sociale de leur communauté. A son tour, la communauté villageoise est censée participer dans son ensemble à toutes les actions qui visent à régler ses rapports avec les morts à travers le temps.

La principale manière d'organiser la relations entre vivants et morts passe par les commémorations. Celles-ci sont fondées sur l'idée que tout don fait dans ce monde par les parents pour le mort, arrive dans l'au-delà et pourvoit aux besoins du défunt. Cette croyance est si forte que "commémorer" ("a pomeni") et "faire l'aumône" ("a face pomanà") pour l'âme d'un tel sont, en roumain, synonimes (1), tandis que l'autre terme qui désigne l'aumône en général, comme acte de charité qui n'est pas forcément fait à l'intention d'un mort, est tombé en désuétude.

Il y a trois types de commémorations qui règlent les rapports entre vivants et morts à de diverses époques après la mort: 1) les funérailles qui comportent le détachement individuel et social du mort, qui se sépare à la fois de sa famille et de la communauté villageoise des vivants: 2) la commémoration individuelle, subdivisée en deux cycles: a - le premier se déroule pendant les 40 jours après la mort et concerne l'état intermédiaire pendant lequel l'âme voyage vers l'au-delà (2), entre les deux mondes; à la fin de ce cycle, le mort est censé être arrivé dans l'autre monde et s'être intégré dans la communauté des morts; b - le second cycle, qui s'étale entre la première et la septième année, est consacré aux âmes qui se sont installées dans l'au-delà, qu'on commémore toujours individuellement, mais en espaceant les commémorations: 3) la commémoration collective des ancêtres est destinée aux morts "partis" depuis plus de sept ans, qui sont censés être complètement intégrés à la communauté des morts. Cette commémoration ne tient plus compte de la date de la mort de chaque individu, mais suit le rythme des saisons. Ces commémorations s'appellent "les ancêtres" ("moşii") et sont célébrées par familles et par lignages, chacun comémmorant ensemble avec les autres membres de la communauté villageoise.

Après les rituels destinés à assurer la séparation d'avec ce monde, une deuxième catégorie de pratiques concerne les préparatifs qu'on fait pour assurer au mort tout ce dont il aura besoin dans l'au-delà. C'est à ces préparatifs que sont consacrées les pages qui suivent.

Les préparatifs qu'on fait pour l'autre monde supposent une solidarité entre le corps et l'âme qui continuent à avoir des besoins similaires dans l'existence posthume. Dans certaines régions du pays (surtout de la Petite Valachie - Oltenia) il y a des cérémonies complexes d'auto-commémoration de son vivant ("pomenirea de viu") pendant lesquelles on s'efforce de pourvoir aux besoins de l'au-delà (3). La pratique consiste en principal à faire don de tout ce qu'on considère nécessaire dans l'autre monde, en partant de l'idée que tout ce qui est donné dans ce monde-ci sera retrouvé dans l'autre (4). On peut reconstituer à cette occcasion une certaine image qu'on se fait de l'au-delà, où chacun doit avoir tout ce qu'il faut pour dormir, manger, se laver.

Pourtant, quelques éléments s'avèrent indispensables dans l'autre monde, éléments qui, par leur signification, illustrent les principales nécessités dans la vie après la mort. Le souci de les assurer est présent à la fois dans les chants funéraires, dans les coutumes d'enterrement et dans le culte des morts.

1) La lumière.

La croyance à la nécessité d'assurer la lumière dans l'autre monde est générale et implique l'emplacement du séjour des morts dans un monde "sombre", soit parce qu'il

est souterrain, soit parce qu'il se trouve "vers l'ouest", "au crépuscule" (les deux croyances peuvent d'ailleurs coïncider, le coucher du soleil étant souvent représenté comme un voyage dans le monde souterrain).

La chandelle allumée au chevet du mort est absolument nécessaire, tant pour lui "éclairer" le chemin vers l'au-delà (5) que pour écarter les mauvais esprits; dans les deux cas il s'agit d'une lumière qui "guide" le mort vers son séjour et éloigne les puissances des ténèbres. L'absence fortuite de la bougie allumée au moment du décès est ressentie fortement par les vivants qui s'efforcent de combler cette absence en en faisant don aux funérailles et aux commémorations des morts. A Pâques par exemple, les mères dont les enfants sont morts sans chandelle allumée, ou sans avoir reçu "l'illumination du baptême" ne cessent de jeûner qu'après avoir distribué pour eux des bougies allumées, accompagnées des oeufs rouges, décorés du motif qui représente le "sentier égaré" ("calea ràtàcità"), censé être le chemin emprunté par ceux qui ont quitté ce monde sans lumière (6).

Les vivants peuvent éclairer la voie des parents morts par la lumière symbolique de leur pensée, comme le suggèrent certaines lamentations:

Màmàicà, màmàicà	Petite mère, chère petite mère,
Eşti şi slabà, eşti şi micà,	Tu es frêle, tu es menue,
Insà sà nu-ţi fie fricà	Mais n'aie pas peur
Mergi încet, cà noi cu toţii,	Avance doucement, car nous tous,
Şi feciorii, şi nepoţii,	Tes enfants, tes petits-fils,
Ne-om gândi la calea ta	Penserons à ton chemin
Mersul ţi l-om lumina	Ta marche nous éclairerons
Tot la tine ne-om gândi	Et à toi nous penserons
Mersul ţi l-om sprijini	Ta marche soutiendrons
Gându nostru a sà-ţi fie	Notre pensée te sera
Pe drumuri ca o fàclie.	Une torche sur la voie.
("bocet" - Moldavie)	(lamentation - Moldavie) (7)

La flamme du cierge est assimilé aussi à la "flamme de la vie" et le cierge qui brûle est se consume au corps humain. Celà est particulièrement évident dans le cas du "cierge de taille", dont la longueur correspond à la taille du mort et qui, posé enroulé sur son ventre, est allumé aux moments essentiels du cérémoniel funéraire jusqu'à 40 jours; le déorulement du cierge et sa consumation coïncident ainsi avec les étapes du détachement de l'âme de son corps (qui est censé s'être consumé comme la bougie est consumée par le feu) et en même temps avec le déroulement du chemin vers l'au-delà qui doit aboutir au séjour des morts après 40 jours.

La lumière des feux allumés pour les morts le jour du Jeudi Saint, semblent avoir un rôle similaire à celui des cierges; ils sont censés éclairer le chemin des morts, mais cette fois-ci en sens inverse, du monde de l'au-delà vers la maison de leurs parents vivants qui les attendent chez eux entre Pâques et la Pentecôte (8). Les feux sont allumés soit dans la cour de la maison (9), auprès des tables dressées avec de la nourriture et de la boisson pour les morts, soit auprès des tombes (10) en nombre égal aux morts de la famille. Les interdictions dont sont entourés ces feux témoignent de leur caractère sacré (parce que lié au monde des morts), ainsi que du caractère rituel de la pratique: les fagots qui servent à les allumer doivent être nécessairement de noisetier (arbuste reconnu pour ses puissances magiques) (11) et ne doivent pas toucher au métal ou à la terre avant d'être utilisés (12).

2) La nourriture.

Pendant les funérailles, ainsi qu'aux commémorations, la principale aumône consiste dans le partage de la nourriture et dans le repas en commun qui ont lieu dans le voisinage ou dans la présence symbolique des morts (au-dessus de la tombe, dans le cimetière ou dans sa proximité, à la maison du mort). Cela remplit deux fonctions:

a) une fonction sociale, dont le but est de rassembler les membres de la communauté;

b) une fonction symbolique, qui implique l'idée de la communion des participants à travers la nourriture.

Cette pratique vise donc à rassembler les deux catégories de communautés, celle des vivants et celle des morts, et à les rendre consubstantielles en réunissant:

a) la communauté des vivants qui se regroupe, lors des funérailles et des commémorations, par unités sociales ("gospodàrii") et par lignages, au sein du village (13);

b) la communauté des morts qui forment une autre unité sociale, similaire à celle des vivants; dans les chants funéraires rituels et dans les lamentations ("bocete") le "nouveau venu" est intégré par un de ses parents trépassés dans la communauté des ancêtres, lors d'un repas commun qui le rend consubstantiel à eux (14);

c) la communauté des vivants et des morts qui se retrouvent et "mangent ensemble" lors des commémorations collectives des morts, qui ont lieu dans la cimetière autour des tables des ancêtres (15).

2 a) Parmi les dons offerts pour les morts, ceux à base de blé sont les plus importants, surtout la colyva, à laquelle on associe les gimblettes en forme d'anneau de blé dur ("colaci de grâu curat") (16).

La colyva est un gâteau de grains de froment bouillis, remplis de noix et de raisins secs et recouvert d'une couche de sucre de pâtissier qui est distribué aux participants à la fin de toute commémoration de morts. Dans la pratique de l'église orthodoxe on fait cela pour communier au souvenir du trépassé et en rappelant que seulement en passant par la mort on peut avoir l'espoir en la résurrection, selon la parole du Christ rapportée par Jean (12, 24): "Si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul, mais s'il meurt il porte beaucoup de fruit". Dans tous les pays des Balkans la colyva est le principal don en nourriture qu'on offre lors des funérailles et des commémorations d'un chrétien, comme "élément de médiation" entre vivants et morts (17).

Cette pratique, qui établit un parallélisme entre le sort du grain de blé enterré et celui du défunt, nous renvoye à des représentations collectives de la mort liées à des systèmes religieux très anciens. La céréaliculture semble être le point de départ des croyances similaires, qui établissent une solidarité entre le destin des morts et celui de l'espèce céréalière (18), en vertu du fait que les deux impliquent une existence chtonique qui leur assure le "retour" sur terre, une "resurrection" cyclique, qui suit le rythme des saisons.

Les exégètes ont beaucoup glosé par exemple sur la croyance des Gètes (19) dans une existence posthume souterraine, se rapportant à un passage célèbre et ambigu d'Hérodote (IV, 94-96), qui se prête effectivement à toutes les interprétations (20). Pourtant, il faut dire que dans le récit d'Hérodote il ne s'agit pas d'un retour périodique de Zamolxe, suivant le rythme de la végétation, mais d'un seul retour sur terre après trois ans de vie dans une demeure souterraine (21).

2 b) L'eau, avec sa force germinative, est aussi impliquée dans l'association du destin souterrain des morts à celui des semences "enterrées" pour les faire germer (22). Pour l'ancienneté de cette croyance il suffit de citer l'exemple classique de l'assimilation du mort à Ossiris et à son destin chtonique voué à la résurrection, qui avait donné naissance au culte de l'Osiris végétal, dont la statue remplie de plantes céréalières était arrosée pour offrir, en verdissant, l'image d'une renaissance (23).

La solidarité établie entre le sort des morts et celui de la végétation et des récoltes céréalières a déterminé des pratiques qui relient le culte des morts à la fertiilité des champs (et, par extension, à la santé des hommes et du bétail). Nous nous contentons de citer quelques exemples de coutumes roumaines. - Le Jeudi Saint les femmes de Buzău versaient sur l'herbe quelques seaux pleins d'eau; le geste était destiné à la fois à assouvir "la soif des morts" et à assurer la fécondité de la terre, pour la saison à venir (24). - Au Banat, le même jour du Jeudi Saint, les femmes versaient de l'eau sur l'herbe, dans un espace circulaire délimité de pierres (procédé classique pour délimiter un espace sacré); ensuite elles emportaient à la maison un morceau de cette terre avec de l'herbe arrosée de l'eau nommée "l'eau des morts", car elle était destinée à la fois aux morts et à la terre; puis on s'en servait pour y poser le pain béni du jour des Pâques, avant de le manger, pour s'assurer la santé tout au long de l'année (25). L'ancienne pratique rituelle qui visait à assurer la fertilité, tout en assouvissant les morts, était rattachée aussi au symbolisme du pain chrétien et à l'espoir dans la résurrection. - Dans quelques villages de la Transylvanie on faisait venir la pluie en plongeant des croix tombales dans l'eau (26). Certaines coutumes des Roumains de la Serbie associent d'une manière encore plus explicite le sort des morts et celui de l'agriculture: - on glisse dans la manche du vêtement du mort des grains de maïs qu'on utilisera ensuite comme semences, pous assurer une bonne récolte; - on porte aux champs les cendres du feu de la veillée funéraire pour en assurer la fertiilité (27).

2 c) Le souci d'assurer l'eau dans l'autre monde était tellement grand qu'on en prenait soin dès sa vie, en construisant des puits pour soi-même et pour les morts de son lignage (28). Ces puits, entourés de croix, se suivaient en grand nombre le long des chemins (surtout en Valachie et en Petite Valachie) pour assouvir la soif des passants, assimilés au mort "voyageur" dans l'au-delà.

2 d) Les vivres (dont les principaux sont le pain et la boisson), ainsi que les bougies préparées pour le long voyage que le mort est censé faire vers l'autre monde, sont abondamment présents dans les chants funéraires rituels ainsi que dans les lamentations. Le chemin étant long et rigoureux, on munit le mort de vivres dans des quantités gigantesques, pour lui-même, ainsi que pour ceux de ses parents qui sont partis depuis longtemps dans l'au-delà. Les aliments présents dans les énumérations des chants funéraires sont effectivement offerts par les vivants lors des funérailles et des commémorations pour pourvoir aux besoins de leurs morts dans l'au-delà.

Zorilor, zorilor,
Voi surorilor,
Voi sà nu pripiţi
Sà ne nàvàliţi
Pânà şi-o gàti
Dalbul de pribeag
Un cuptor de pâine,
Altul de màlai;
Nouà buţi de vin
Nouà de rachiu
Şi-o vàcuţà grasà
Din ciread'aleasà
Sà-i fie de masà.
Zorilor, zorilor,
Voi surorilor,
Voi sà nu pripiţi
Sà ne nàvàliţi
Pânà şi-o gàti
Dalbul de pribeag
Turtiţa de cearà
Fie-i de vedealà
Vàluşel de pânzà
Altul de peşchire
Fire-i de gàtire.
Zorilor, zorilor,
Voi surorilor,
Voi sà nu pripiţi
Sà ne nàvàliţi
Pânà şi-o gàti
Dalbul de pribeag
Un car càràtor
Doi boi tràgàtori,
Cà e càlàtor
Dintr'o lume'ntr'alta
Dintr'o ţarà'ntr'alta.
....
Bine sà le spui
Cà noi le-am trimes
Lumini din stupini
Si flori din gràdini.

Aurores, aurores
Aurores soeurs
Ne vous hâtez pas
De nous envahir
Avant qu'il finisse
Le blanc errant
Un four de pain
Un autre de maïs
Neuf tonneaux de vin
Et neuf d'eau de vie
Une vêle grasse
Du troupeau choisie
Qu'il ait à sa faim.
Aurores, aurores
Aurores soeurs,
Ne vous hâtez pas
De nous envahir
Avant qu'il finisse
Le blanc errant
Un tourte de cire
Pour qu'il puisse voir
Un voile en toile
Un autre de fil
Pour qu'il s'habille.
Aurores, aurores,
Aurores soeurs,
Ne vous hâtez pas
De nous envahir
Avant qu'il finisse
Le blanc errant
Un char à charroi
Deux boeufs qui le tirent
Car il est voyageur
D'un monde vers l'autre
D'un pays vers un autre.
....
Dis-leur bien
Qu'on leur a envoyé
Des lumière de nos ruches
Et des fleurs de nos jardins.

("Zorile"; "Ale drumului"; thrènes du département de Gorj, Petite Valachie) (29)

Vai, uncheş, bunucule,
Merindea ţi-e puţine
La mulţi ai dat din ie
Dà, bunuc, la cine-i da
Pe màmuca n'o uita
Cà-i dusà tare de mult
Merindea i-a şi trecut.

Oh, cher et bon oncle,
Tu as peu de vivres
Car tu dois beaucoup donner
Donne-en à qui tu voudra
Mais n'oublie pas mamam
Elle est partie depuis longtemps
Elle aura fini ses vivres.

(Lamentation du département de Làpuş, Transylvanie) (30)

Aux funérailles on apporte effectivement des pommes, des bougies et des fleurs qu'on "met au chevet du mort, dans le cercueil, car chacun a un mort dans sa famille à qui les envoyer" (31). "Les fleurs et les bougies, tout le monde les apporte pour que le mort les donner aux autres trépassés commémorés à cette même occasion" (32).

2 e) Les vêtements offerts au mort peuvent être classés en deux catégories: a - ceux qui ont le rôle de résister à un long voyage; b - ceux qui doivent lui servir de "signe de reconnaissance" dans l'autre monde pour retrouver son conjoint.

Les habits doivent être neufs, de bel aspect et de bonne qualité, conditions que l'on retrouve dans de nombreuses lamentations:

Te-or gàtat cu ţoale noi
Cà azi te duci de la noi
Te-or gàtat cu ţoale bune
Cà azi pleci în haia lume.

On t'a vêtu d'habits tout neufs
Car aujourd'hui tu nous quittes
On t'a paré de beaux habits
Car aujourd'hui tu pars vers
l'autre monde.

(Lamentation de la région de Pàdureni, Transylvanie) (33)

Pendant les funérailles, ainsi qu'aux commémorations de 40 jours, on offre aux participants les habits du défunt et d'autres vêtements neufs qui sont censés servir au mort dans l'au-delà; à ce propos on les offre par dessus la tombe ou bien après en avoir revêtu la croix funéraire (34). Toujours pour faire face aux difficultés du chemin, le mort doit être bien chaussé (35) et coiffé d'un bonnet en fourrure ou d'une serviette. On mettra auprès de lui dans le cercueil un bâton (ayant la même taille que lui) qui lui servira d'appui lorsqu'il franchira les obstacles et qu'il traversera des ponts dans l'autre monde (36).

Afin de se reconnaître dans l'au-delà, les époux doivent être enterrés dans leur "blouse de noces" (37) et doivent porter leur alliance ainsi que la moitié de la "serviette de noces", celle qui les a unis pendant la cérémonie du mariage (38).

Dans les lamentations on retrouve souvent le motif de la jeune fille morte habillée en mariée:

Draga mea şi nanà me-re
Un'e nanà, ai plecat
D'e-aşa frumos tse-ai gàtat?
Tse-ai gàtit ca o mireasà
Cred cà acu tse dus dze acasà.

Ma bien chère et ma marraine
Où t'en vas-tu, ma marraine
Pour t'être ainsi parée
Tu es parée comme un mariée?
Je crois que maintenant tu quittes la maison.

(Lamentation de la région de Pàdureni, Transylvanie) (39)

NOTES

1) "A pomeni" = commémorer (verbe du vieux slave "pominati" = in memoria revocare) et "pomanà" = aumône (subst. féminin du verbe pominati).

2) Les croyances populaires sur le voyage de l'âme dans l'au-delà ont fait l'objet d'une étude que j'ai publiée dans la revue Lares (4/1989, pp. 443-476).

3) L'auto-commémoration se pratique sous des formes complexes, surtout au sud de la Petite Valachie, où elle est encoré fréquente de nos jours. Elle prouve la préoccupation de s'assurer pendant la vie de tout ce qui est considéré comme nécessaire dans l'autre monde; on projette par des dons, vers l'autre monde, le nécessaire pour dormir, manger, se laver (Ioana Armàşescu, Sanda Larionescu - "Ritualul pomenirii de viu în zona de sud a Olteniei"; Studii şi Cercetàri. Muzeul Satului, Bucarest, 1971.

4) "Les dons sont faits pour que le mort ait tout ce qu'il lui faut dans l'autre monde" (Runcu: Gorj, 1931, fiche E. Bernea). De façon générale on peut dire que les objets qu'on met dans le cercueil, ainsi que tout ce qui est offert comme don aux funérailles ou aux commémorations, est destiné à pourvoir aux besoins du mort dans l'autre monde.

5) "On allume la chandelle quand l'homme rend l'âme, sinon il n'aura que de l'obscurité dans l'autre monde" (Runcu/Gorj, 1931, fiche E. Bernea).

6) Artur Gorovei - Ouàle de Paşti, studiu de folclor. Bucarest, 1937. Paul H. Stahl - Romanian Folklore and Folk Art; Bucarest, 1969, pp. 35 sq.

7) Vasile C. Popa - Folclor din Ţara de Sus; Bucarest, 1983, p. 191.

8) "Les morts se réveillent et, ayant de la lumière, ils rentrent à la maison": Simion Florea Marian, Sàrbàtorile poporului român, Bucarest, 1898-1901; IIe vol., p. 273, région de Banat.

9) Ibidem, p. 271; attestations pour les régions de Teleorman, Gorj, Olt, Dâmboviţa. (Adrian Fochi - Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: ràspunsurile la chestionarele lui N. Desnuşianu; Bucarest, 1976).

10) Marian, ibidem, p. 273, pour la région de Banat, où les feux s'appelent "lumièrettes" ("luminuţe", "luminikii"); leur nombre est égal à celui des morts de la famille.

11) Angelo de Gubernatis - Mythologie des plantes; 1882, tome II, p. 240. Pour les pratiques roumaines voir Artur Gorovei - Descântecele Românilor. Studiu de folclor. Bucarest (1931), 1985, pp. 132-133.

12) Les fagots ne doivent pas être traînés par terre, mais portés sur le dos et ne doivent pas être coupés avec la hâche mais brisés par la main (Marian, ibidem, p. 273).

13) P. H. Stahl - "Les églises en bois de Valachie. La table des ancêtres" (pp. 155-159); Valeriu Buturà - "Eglises en bois de Transylvanie. La table des ancêtres" (pp. 32-35). Les deux études sont publiées dans le volume Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, vol. 7, Paris, 1984.

14) Par exemple, dans une lamentation de Maramureş: "C'est ta fille Marie / Viens et prends-la par la main / Et emmène-la avec toi au dîner", apud I. Bîrlea - Balade, colinde şi bocete din Maramureş vol. I, Bucarest, 1924, pp. 116-117. Ou encore: "Et tes parents, tous / Te feront un bel accueil / Jolis comme des fleurs / Ils te prendront par l'aisselle / Et te mèneront à table / Pour avoir de nos nouvelles"; apud Antologie de folclor din judeţul Maramureş sous la direction de I. Chis-Stet, Baia Mare, 1980, p. 226.

15) P. H. Stahl, ibidem.

16) cf. Lucienne A. Roubin - "Espèces végétales, éléments de médiation entre vivants et défunts en Méditerrannée septentrionale"; Les hommes et la mort, Paris, Musée de l'Homme, 1979, p. 45.

17) Dans tous les Balkans la "colyva" est le don principal offert pour les morts à l'occasion des funérailles et des commémorations. Son caractère céréalier, ainsi que l'image de la résurrection du grain de blé, ont été facilement associés à l'espoir de la résurrection des morts. Le récit de Pitton de Tournefort (Relation d'un voyage au Levant; Paris, 1717, tome I, p. 128) a bien saisi la correspondance établie entre le sort du grain de blé enterré et celui des morts, correspondance sur laquelle repose l'espoir de la résurrection. Il a laissé aussi une bonne description du partage de la nourriture sur la tombe même, qui suppose la participation du mort au repas offert pour lui: "Neuf jours après les funérailles on envoya la Colyva à l'église. C'est ainsi qu'ils appelent le grand bassin de froment bouilli en grain, garni d'amandes pilées, de raisins secs, de grenades, de sésame et bordé de basilic et de quelques autres plantes odoriférantes... voilà l'offrande du Colyva, établie parmi eux pour faire souvenir les fidèles de la résurrection des Morts.... le fossoyeur est suivi de trois personnes, l'une porte deux grandes bouteilles de vin, l'autre deux paniers de fruits, le troisième un tapis de Turquie que l'on étend sur le tombeau du mort pour y servir la Colyva et la collation...".

18) Ernesto de Martino - Morte e pianto rituale nel mondo antico; Torino, 1975, pp. 238-293.

19) Sur les vestiges archéologiques des offrandes funéraires de grains de blé et d'autres semences céréalières chez les Daces et les Daco-Romains, voir D. Protase - "Considérations sur les rites funéraires des Daces"; Dacia, 1962.

20) Sur l'identification de Zalmoxis avec une divinité chtonico-agraire, mise en rapport ave le destin cyclique de la végétation, voir I. I. Rusu - La religion des Géto-Daces; Bucarest, 1947, pp. 96-97.

21) L'interprétation de Mircea Eliade (De Zalmoxis à Gengis-Khan; Paris, 1970; le chap. "Zalmoxis") va dans le sens de l'identification d'un culte à mystères, dans le cadre duquel Zalmoxis aurait revélé la possibilité d'acquérir l'immortalité par l'intermédiaire d'une initiation qui comportait une descente souterraine, une mort rituelle, suivie d'une renaissance.

22) Mircea Eliade - Traité d'histoire des religions; Paris, 1977, pp. 172-174.

23) Mircea Eliade - Histoire des idées et des croyances religieuses; vol/ I, Paris, 1978, pp. 41-42.

24) Marian, op. cit., tome II, pp. 272-274.

25) Ibidem.

26) Valeriu Buturà - "Credinţe în legàturà cu cultura grâului la Românii din Transilvania". Sociologie Româneascà, II, 1937. La pratique de l'immersion d'un crucifix pour conjurer la sécheresse et obtenir la pluie est attestée en Occident depuis le XIII-e siècle, jusqu'aux XIX-e et XX-e siècles (Sainyves - Corpus, pp. 212 sq. et 215 sq.), mais paraît-il sans connotation funéraire (apud Eliade; Traité..., p. 170).

27) Sava Iancovici - "Costume şi obiceiuri la Românii din Serbia"; Sesiunea de comunicàri ştiinţifice a muzeelor etnografice şi de artà popularà; Bucarest, 1966; pp. 468-469.

28) P. H. Stahl - "L'autre monde. Les signes de reconnaissance". Buletinul Bibliotecii Române, vol. X (XIV), Freiburg, 1983.

29) Constantin Bràiloiu - Ale mortului din Gorj; Bucarest, 1936.

30) Le village d'Ungureni, région de Làpuş (dans I. Chis-Stet - op. cit., p. 235).

31) Village de Runcu/Gorj, 1931, fiche E. Bernea.

32) Idem.

33) Ov. Bârlea, op. cit.,

33) Ov. Bîrlea, op. cit., p. 550 (village de Cerbàl, région des Pàdureni).

34) P. H. Stahl - L'autre monde...

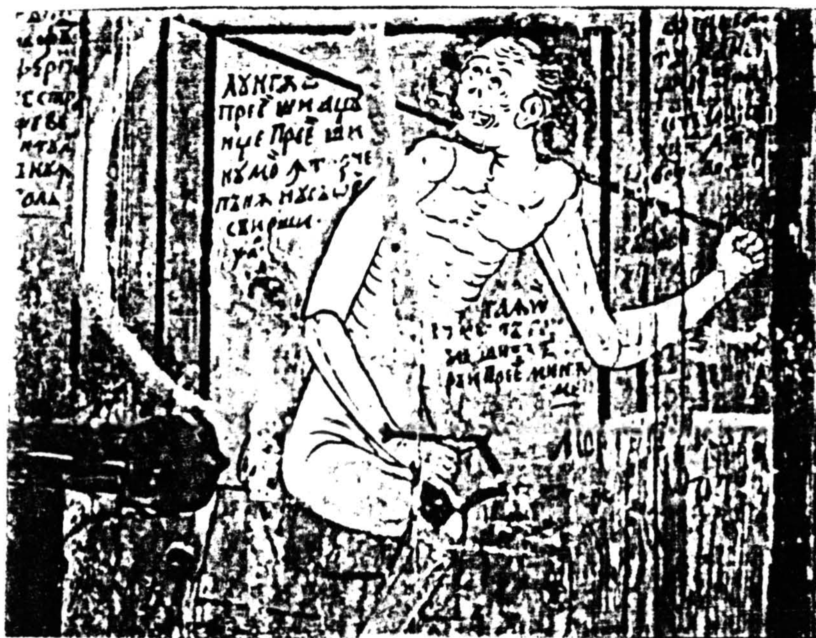
35) "Chaussé de bottes... ou de chaussures de noce qu'on a gardées pour l'enterrement" (G. Pitiş -"Ingropàciuni. Perşani". Convorbiri Literare, Bucarest, 3/1893, p. 343.

36) T. Frâncu et G. Candrea - Românii din Munţii Apuseni (Moţii). Bucarest, 1888. Gh. Pavelescu - "Cercetàri folclorice din judeţul Bihor". Anuarul Arhivei de Folclor, 1945, p. 109.

37) P. H. Stahl - L'autre monde...; le même, "Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques"; Etudes Rurales, nr. 105-106/1987; pp. 230 sq. La coutume de l'enterrement en vêtements de noce avait été saisie aussi par Al. Lambrior - "Inmormântàrile". Convorbiri Literare, IX/1875, p. 153. Frâncu et Candrea, op. cit., p. 173 ("si le mort avait été marié on l'habillait en chemise de noce").

38) Pour la signification de la serviette ou du mouchoir comme lien entre deux personnes (motif fréquent aussi dans les contes merveilleux) voir P. H. Stahl, L'autre monde..., p. 95. La pratique est attestée aussi par Ràdulescu-Codin et I. Ràuţescu - Dragoslavele, 1923, p. 228; de même, Stanca Fotino, "Leruit, cântec ceremonial de înmormântare"; Revista de Etnografie şi Folclor, 2/1970, p. 161.

39) Ovidiu Bârlea - "Bocete şi versuri funebre din ţinutul Pàdurenilor (Hunedoara); Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei; Cluj, 1973, p. 550.



L'image de la mort sur les parois d'une église en bois du Maramureş.

LES PORTES MONUMENTALES DE LA ROUMANIE
considérations générales sur leur genèse et leur signification

Petru Caraman

Tout le monde sait qu'il a existé une culture des époques préhistoriques; de la pierre taillée et de la pierre polie, auxquelles ont succédé les époques des différents métaux - du cuivre, du bronze, du fer... Les archéologues s'occupant de ces époques ont pu les reconstituer grâce aux pièces qui ont résisté le long des millénaires et qu'ils ont trouvées dans leurs fouilles.

Mais parallèlement à ces époques préhistoriques, il a dû certainement exister une longue époque du bois avec sa propre civilisation, qui a eu elle aussi son cachet spécifique d'une originalité unique, ce qui était tout à fait naturel étant donné qu'en ce temps-là, c'est la forêt qui a dominé le paysage phytogéographique de notre planète. Et l'homme qui vivait au milieu des immenses forêts a dû nécessairement en utiliser le bois, d'abord d'une façon très rudimentaire, puis de plus en plus perfectionnée - aussi bien pour ses besoins strictement matériels, que pour ceux d'ordre spirituel - en créant toute sorte d'objets à finalités variées: économico - domestique, religieuse, esthétique... Tels furent sa propre habitation, la demeure des dieux qu'il vénérait, toute espèce d'outils ménagers, armes contre ses ennemis et contre les bêtes féroces, objets de culte ou d'ornement, amulettes, instruments de musique... etc. Mais malheureusement, tous ces objets qui auraient été de précieux témoignages d'un passé si riche en créations en bois ont disparu presque sans trace. Seulement tout à fait exceptionnellement certains objets en bois - comme par exemple ceux qui ont été trouvés dans les tombeaux des pharaons de l'Egypte - sont parvenus jusqu'à nous. Pour l'archéologie préhistorique, la grande civilisation du bois restera pour toujours une énigme irrésolue, quoique cette civilisation du bois ait existé dans de nombreuses régions du globe terrestre. Parmi celles-ci, le territoire de la Dacie antique - la Roumanie d'aujourd'hui - occupe la première place, ayant été de tout temps le pays des forêts. Un brillant vestige de cette civilisation énigmatique est constitué par les portes monumentales du Maramureş et aussi par celles des autres régions de la Roumanie.

Si le matériau périssable de notre porte monumentale n'a pas pu résister aux intempéries, la porte n'a pas péri. Elle a été sauvée par la vigueur d'une tradition, qui s'est montrée immortelle, car toutes les fois qu'elle tombait vaincue dans la lutte contre le mauvais temps, elle ressuscitait comme le phénix. Là où elle s'était écroulée, la tradition la faisait reparaître! Bien entendu, pas toujours sous la même forme, mais avec quelques modifications d'une époque à l'autre; toutefois gardant toujours certains élémernts fondamentaux, qui se maintenaient invariablement. Il est grandement regrettable que le matériau de nos portes monumentales ne soit comparable, en ce qui concerne sa durabilité, ni à la pierre, ni au métal. Aussi dur que soit le bois dont elles sont faites - habituellement c'est le bois de chêne que l'on utilise partout dans ce but - il est quand même caduc. Il ne peut résister que tout au plus pendant quatre générations. C'est pourquoi nous n'avons pas la chance de posséder des vestiges de portes qui nous permettent de poursuivre sur des bases concrètes - dans le genre des pièces archéologiques - l'évolution de leur aspect architectonique de même que l'évolution des sculptures des piliers et du cadre supérieur ou même des portes proprement dites, d'une époque à l'autre. Cette évolution ne peut être reconstituée qu'avec beaucoup de prudence et sur d'autres bases, en utilisant le plus possible le critérium comparatif.

Mais avant de nous occuper du passé de notre porte monumentale, voyons "grosso modo" qu'est-ce que c'est aujourd'hui que cet objet ethnographique que nous voulons étudier. Tout d'abord, nous devons justifier pourquoi nous l'appelons porte monumentale. C'est parceque le spectateur est frappé non seulement par sa beauté, mais aussi par ses proportions, qui donnent l'impresison du grandiose. Le voyageur étranger se rend compte, dès le premier coup d'oeil, qu'il ne se trouve pas devant une porte habituelle, destinée seulement à satisfaire les besoins ménagers. Ceci est encore plus évident lorsque - comme il arrive assez souvent - elle se trouve en flagrant contraste avec la petite maison, tout à fait modeste de l'intérieur de la cour du même maître. Puis, on se demande: pourquoi une telle profusion de sculptures et d'ornements chantournés? La discordance entre la porte et la maison en ce qui concerne les dimensions, de même que le soin spécial que le maître de la maison montre pour la faire aussi belle et aussi imposante que possible, nous font comprendre clairement qu'elle représente quelque chose de plus qu'une simple porte et qu'elle est en effet une porte monument. C'est ce qui explique d'ailleurs pourquoi ce produit ethnographique roumain a attiré d'abord l'attention des amateurs d'art, qui ont montré le plus vif intérêt pour lui jusqu'à présent. Toutefois, eux non plus n'ont pas contribué en grande mesure à la connaissance en profondeur de ce sujet. Le seul fait positif que nous devons aux historiens de l'art et aux touristes amateurs de beau est la collection de matériaux, composés surtout de photos de portes monumentales de différentes régions du pays, et qui, bien entendu, sont valables aussi pour les ethnographes. Cependant il est

regrettable qu'on n'est pas arrivé jusqu'à présent à faire un recueil méthodique et uniforme pour la Roumanie entière de ces précieux matériaux, qui sont menacés de plus en plus de disparaître, comme tant d'autres créations artistiques du peuple. Dans les conditions actuelles, il est donc difficile, même pour les historiens de l'art, de faire une classification générale des portes monumentales d'après des critériums esthétiques, ce qui aurait pu servir aussi aux ethnographes comme première orientation, pour relever les caractères typiques de ces portes. Pour les mêmes raisons et à défaut d'études préalables, une classification du point de vue purement ethnographique serait encore plus difficile à réaliser maintenant.

En ce qui concerne notre attitude dans cette recherche à caractère ethnographique et ethnologique vis-à-vis des portes monumentales de la Roumanie, nous devons mentionner que le point de vue esthétique ne nous intéresse pas tout particulièrement. Quoiqu'il soit si éloquent dans le sujet qui nous préoccupe, nous ne le considérerons que comme une simple composante. Mais comme l'ethnographe doit examiner un produit populaire dans toute sa complexité, ce serait certaienment une erreur que de négliger totalement l'élément esthétique. Toutefois, nous le prendrons en considération non pas pour ce qu'il est à présent, mais surtout pour ce qu'il a été jadis, à son origine. A notre avis, au delà des motifs actuels à caractère décoratif, l'oeil de l'ethnographe doit scruter aussi des réalités et des phénomènes psychiques qui ont disparu aujourd'hui de la conscience du peuple.

Il y a deux aspects de la porte monumentale qui s'imposent à l'attention du chercheur et qui doivent être étudiés: leur aspect architectonique et leur ornementation.

L'ARCHITECTONIQUE DES PORTES MONUMENTALES ROUMAINES.

Nous commençons donc par l'examen de l'aspect architectonique, qui présente une série de variantes, ce qui nous oblige à essayer de les grouper par types:

a) Le type le plus simple et le plus répandu est celui des portes à trois piliers de la même hauteur, entre lesquels sont encadrées la grande porte avec ses deux battants et la petite porte, celle-ci ayant un pilier commun avec la grande porte. Les trois pilliers et la poutre horizontale au-dessus d'eux soutiennent une construction prismatique massive ayant comme base un triangle isoscèle. Par une de ses surfaces latérales rectangulaires, cette construction s'appuie sur la poutre médiane sur toute sa longueur, tandis que les deux autres surfaces latérales du prisme restent en dehors formant le toit à deux versants, qui partent du sommet. Ces deux surfaces sont habituellement recouvertes d'échandoles en forme "d'écailles de poisson" ou de "queue d'hirondelle".

b) Le type assymétrique, moins répandu, est représenté par deux piliers plus hauts qui encadrent la grande porte et un pilier latéral plus petit qui avec un des piliers plus hauts - ou bien avec un autre petit pilier adjacent au grand pilier - encadrent la petite porte.

c) Le type parfaitement symétrique à trois portes, ayant la grande porte au milieu encadrée par deux piliers plus hauts et une petite porte latérale de chaque côté, encadrée d'un pilier plus haut et un pilier latéral plus petit.

d) Le type parfaitement symétrique, aussi avec trois portes - la grande au milieu et par une petite porte de chaque côté - mais ayant quatre piliers de la même hauteur.

e) Le type à cinq piliers, offrant un abri vers la route pour les passants et ayant deux portes: la grande porte au milieu et une petite porte d'un côté.

f) Le même type à cinq piliers et deux portes; mais celui-c offre un abri aussi bien vers la route pour les passants, que vers l'intérieur de la cour pour ceux de la maison.

g) Le type à six piliers et trois portes - la grande porte au milieu et par une petite porte latérale - avec un abri vers la route de même que vers la cour. C'est le type le plus complexe et le plus spectaculaire. On le rencontre d'ailleurs très rarement.

h) Le type décadent, par lequel nous désignons les variantes des portes monumentales les plus nouvelles. A ce type de portes, le matériau ligneux est remplacé partiellement ou totalement par la pierre, les briques, très souvent par le ciment ou le béton armé et aussi par le métal. Ceci a affecté profondément l'aspect traditionnel des portes en question aussi bien du point de vue architectonique que sculptural, en faisant disparaître certains caractères archaïques, spécifiques aux portes monumentales et les remplaçant par d'autres, souvent dépourvus de goût et n'ayant aucune adhérence avec les motifs qu'ils ont substitués.

Dans certaines régions du pays, ce type s'est répandu comme une mode très appréciée à tel point qu'il menace de supplanter en peu de temps les portes monumentales consacrées par la tradition.

Quelle pourrait être l'origine de cette espèce de portes? Il est évident que tout d'abord elles ont dû répondre à une nécessité pratique d'ordre ménager, comme n'importe quelle porte. Mais cela n'explique pas tout, quand il s'agit des portes monumentales. Quelle pourrait être la finalité de cette grande construction montée sur des piliers? Qui ou que devait-elle abriter? Serait-ce simplement une espèce de toit destiné à protéger de la pluie ou de la neige les portes et les piliers ou bien un abri pour les hommes? Mais pour un tel but, il n'y avait pas besoin d'un espace aussi grand que celui qui caractérise l'intérieur

de cette construction qui requérait tant de matériau. Ou peut-être était-ce pour un autre but ménager? Nous n'y verrions rien de pratique. Au contraire, du point de vue ménager, elle crée même de sérieuses difficultés pour la circulation des chariots chargés de foin ou de bois ou d'autres produits des différentes récoltes, car elle limite beaucoup l'espace à la partie supérieure, fait que nous avons enregistré de la bouche même des personnes possédant de telles portes.

Voyons si un examen de perspective ethnologique, en nous servant du critérium comparatif ne serait pas en mesure de jeter quelque lumière sur l'origine énigmatique des portes monumentales orumaines.

L'ethnologue polonais St. Poniatowski, dans son excellente étude sur l'origine de l'arc de triomphe romain, qu'il a étudié aussi bien sous l'aspect architectonique que sous celui rituel - en se servant d'un riche matériau ethnologique de toute l'Eurasie et de données du domaine de l'archéologie historique et préhistorique européenne - est arrivé à la conclusion que cet arc aurait comme prototype le tombeau aérien sur pieux des régions où existait l'usage des habitations lacustres (palafittes ou terramare). En attribuant à l'arc de triomphe une origine purement romaine, Poniatowski est d'avis que les villages préhistoriques des sept collines - où plus tard prendra naissance Rome - étaient tout d'abord séparés les uns des autres par des vallées marécageuses qui n'auraient été desséchées qu'après le fusionnement de ces villages en un tout. C'est dans cette ambiance lacustre qu'a apparu, premièrement en dehors de la ville - d'après le modèle des tombeaux sur pieux - la "porta triumphalis" construite ne bois. Plus tard, cette porte est devenue "arcus triumphalis", en changeant le matériau de construction en pierre sous l'influence de la civilisation étrusque. Dans cette "attique" en forme de caisse, qui constitue la partie supérieure de l'arc de triomphe et qui est placée sur les quatre colonnes, Poniatowski voit l'ancien cercueil du tombeau sur pieux. Il présume même qu'aussi la désignation d'arcus triumphalis dériverait de arco /cercueil/ d'autant plus qu'il était mis en liaison avec la forme voûtée de la construction. Mais, chose étonnante, si nous nous rapportons à nos portes monumentales les plus représentatives et les plus réussies du point de vue artistique, leur aspect architectonique nous évoque l'arc de triomphe romain. Surtout les types à trois portes - la grande au milieu et les petites de côté - reproduisant le schéma architectural de l'arc de triomphe à trois baies. De même, la prédilection que les Roumains manifestent dans la construction des portes monumentales pour l'arcade à leur partie supérieure, est encore un caractère très significatif pour la parenté de ces portes avec l'arc de triomphe.

Serait-ce là une simple coïncidence? Cela nous semble impossible, tellement les analogies sont frappantes. Il ne nous paraît par du tout invraisemblable qu'il s'agisse ici d'une influence romaine directe, venue en Dacie par les colons romains, qui ont eu comme modèle l'arc de triomphe lorsqu'ils ont construit les portes dans leur nouvelle patrie. Poniatowski n'a pas relevé cela dans son étude, n'ayant pas connu de plus près les portes monumentales de Roumanie. Il fait cependant allusion aussi aux portes de la région carpathique et mentionne, en passant, aussi les Roumains, lorsqu'il s'occupe des différentes réductions de tombeaux sur pieux. En principe, nous apprécions comme juste la conclusion de l'ethnologue polonais que l'arc de triomphe romain tire son origine du tombeau sur pieux. Cela ne veut pas dire que nous attribuons aux portes monumentales roumaines la même *origine que Poniatowski attribue à l'arc de triomphe romain. Pas du tout! Néanmoins, étant* donné que nos portes ont subi l'influence de l'arc de triomphe après la conquête de la Dacie par les Romains comme nous le pensons - il nous intéresse indirectement de connaître dans une certaine mesure l'évolution de celui-ci.

Des informations ethnologiques relatées par Poniatowski, rappelons les portes sacrées japonaises, "torii" du chemin qui mène au temple, ensuite les temples miniatures appelés "yashiro", de même que les portes chinoises "mon" et "pai-lu", qu'il dérive des tombeaux sur pieux. Mais ce qu'il y a de plus intéressant dans sa documentation c'est l'existence même de ces tombeaux suspendus, attestés actuellement chez des peuples exotiques, à savoir en Océanie chez les Indonésiens, en Sibérie chez les Toungouses du fleuve de Léna et chez les Yakoutes.

Aux documents ethnologiques cités par Poniatowski, nous pouvons ajouter de nombreux autres. A notre avis, la forme la plus archaïque de mise au tombeau aérien, qui dépasse en ancienneté celle des tombeaux sur pieux auxquels se rapporte Poniatowski, est celle de placer le corps du défunt sur une plate-forme suspendue dans les arbres les plus hauts. En ce qui concerne la mise au tombeau aérien sur pieux, l'ethnologue allemand Lips remarque que cet usage a fortement influencé les coutumes funéraires de certains peuples ayant une civilisation supérieure. Il illustre son affirmation avec l'exemple des Parsis de l'Inde, adeptes de la religion de Zoroastre. Ils croient que "le corps d'un mort ne doit pas être mis en contact avec la terre".

Mais, parmi les usages funéraires des primitifs exotiques et des hommes préhistoriques, il y a surtout un qui nous intéresse tout particulièrement. C'est l'étrange coutume qui est attestée encore de nos jours par les ethnologures chez certains peuples exotiques et qui consiste à enterrer les morts de la famille à la porte de l'habitation ou bien à la porte cochère. Ainsi, dans la tribu Baluba de l'Afrique centrale, les mères

enterrent leurs enfants morts à la porte de l'entrée de leur hutte sous le seuil. Mais nous allons relater maintenant cette coutume sous une forme beaucoup plus compréhensive, se référant à tous les membres de la famille lors de leur mort. Il nous est attesté dans une zone assez rapprochée de la notre; celle de l'extrême sud-ouest de l'Asie.

Il existe dans le folklore arabe de nombreuses légendes dont le héros est Alexandre le Grand, appelé Al-Iskandar et surnommé Zu-l-Karnein, c'est-à-dire 'Celui qui a deux cornes'. Il est connu dans le peuple, chez les Arabes, non seulement comme un grand conquérant, mais aussi comme un célèbre voyageur qui a parcouru le monde entier jusqu'à ses confins. Le cycle épique des 'Mille et une nuits' contient une très intéressante légende se rapportant à ses pérégrinations: "On raconte qu'Iskandar Zu-l-Karnein a rencontré dans son chemin une espèce d'hommes extrêmement pauvres, qui ne possédaient rien des biens de ce monde. Ils creusaient des tombes pour les morts devant les portes de leurs maisons et à tout moment ils visitaient ces tombes, en enlevaient la poussière et allaient là pour prier le grand Allah. Ils ne se nourrissaient que d'herbe et d'autres plantes de la terre.." Et Iskandar envoie un messager pour inviter à venir chez lui l'empereur de ce pauvre peuple, mais celui-ci refusa dédaigneusement. Alors Iskandar alla lui-même le voir et lui demanda, entre autre choses, aussi sur ce qui lui avait semblé tellement bizarre et qui avait excité sa curiosité: "Pourquoi creusez-vous des tombes devant vos portes?" L'empereur - que la légende présente comme un véritable sage et en même temps comme un modèle de piété - lui répondit: "Pour qu'ils soient toujours devant nos yeux, que nous puissions les regarder et nous rappeler continuellement la mort, afin de ne pas oublier la vie future et pour faire périr dans nos coeurs l'amour pour la vie terrestre... ".

Evidemment, la façon comme cet empereur justifie pourquoi son peuple enterre ses morts devant les portes de leurs maisons ne nous intéresse nullement. Notre attention est frappée exclusivement par la coutume insolite comme acte ethnographique. En effet, cette légende qui parle si clairement de l'enterrement des morts de la famille devant les portes de leur propre habitation, de même que des manifestations de nature cultuelle des parents du défunt à ces tombes, est très éloquente. D'autre part, les régions asiatiques où cette coutume a circulé sont celles d'où l'Europe et principalement le sud-est de ce continent a reçu de nombreuses et importantes influnces culturelles depuis des temps très anciens. En admettant que l'usage funéraire relaté dans la légende arabe citée a été adoptée par les peuples du sud-est de l'Europe et entre ceux-ci de même par les anciens habitants de la Dacie, la porte représente aussi le lieu favori des âmes des ancêtres et en général des esprits. Alors, on ne peut plus s'étonner qu'elle a pu devenir avec le temps un monument en l'honneur de ceux-ci. Donc, c'est par cela que s'explique le caractère sacré de la porte. Ce caractère lui vient par conséquent du fait que dans une époque préhistorique reculée, c'est devant la porte, sous le seuil, qu'on ensevelissait les morts de la famille.

Il y a toute une série d'interdictions, de rites et de croyances populaire en liaison avec le seuil et la porte; nous en citerons seulement quelques-unes. Ainsi, par exemple, ce n'est pas permis de couper du bois sur le seuil, ni même de le frapper, pour ne pas troubler la paix des âmes qui y habitent. Autrefois, quand le paysan biélorusse passait le seuil de la maison, il se signait pieusement ou même prononçait une courte formule de prière. Chez les Mordves, le cortège nuptial - avant de partir à l'église pour le mariage - s'agenouillait devant la porte. Chez les Ukrainiens de la région de Pokucie, quand la mariée entrait pour la première fois dans la maison de son époux, elle devait baiser le seuil de la porte. En Jougoslavie, chez les Bosniaques, la mariée se met à genoux devant le seuil et y place dessus une monnaie d'argent, acte qu'on ne peut interpréter autrement que comme une offrande. En Herzegovine, la mariée baise le seuil et enduit avec du miel la porte. De même, la mariée bulgare enduit avec du beurre et du miel le linteau de la porte, quand elle entre dans la maison de son époux.

Chez les Polonais il y a un intéressant rite funéraire très répandu dans le peuple: quand ils portent hors de la maison le cercueil avec le mort pour le conduire au cimetière, ils le mettent trois fois de suite sur le seuil ou ils frappent trois fois le seuil avec le cercueil.

Autrefois, en Norvège, quand quelqu'un prêtait serment, il tenait les mains tout le temps sur le montant de la porte. En Allemagne et ailleurs, au cours du Moyen Age, on jugeait les procès devant les portes de l'église ou devant les portes de la maison du juge. Les jugements chez lesquels présidait le monarque lui-même, avaient lieu devant les portes du palais impérial, royal ou princier. C'est toujours là - à ce qu'il paraît - que se rassemblait le conseil des grands dignitaires de l'Etat. Sans doute, à ce conseil, font allusion les premiers vers de certaines chansons populaires roumaines qui ont fonction de ballade ou parfois même de noëls:

La poartă la Ştefan Vodă	Devant la porte du palais du Prince Etienne
Mari boieri îmi stau de vorbă.	Des grands boyars tiennent conseil.

Enfin, nous rappelons que - d'après les croyances populaires - certaines sorcelleries étaient accomplies avec une grande efficacité sur le seuil de la porte. Ainsi, au commencement du XVIIIe siècle, le tribunal polonais de Kamenetz-Podolsk a condamné une sorcière "pour avoir jeté certains maléfices sur le seuil" d'une famille ("...ratione sypania czarowjakichs na progu...").

D'autres part, chez les Roumains, on fait des charmes d'amour - en état de produire un puissant effet - avec un copeau pris du bois de la porte:

"...Todirean e fàrmàcat...
- Da cine l-o fàrmàcat?
- Douà puice din cel sat!
- Şâ cu ce l-o fàrmàcat?
- Cu sulfinà
Din gràdinà
Şâ cu apà din fântânà
Cu aşchiţà
Din portiţà,
Cu pàr galbàn din cosiţà..."

Le grand nombre de rites et de croyances tellement variés, se rapportant à la porte, nous revèlent son caractère mystique, qui peut avoir pour substratum le fait qu'elle abritait jadis les tombeaux des ancêtres. Ce caractère a pu favoriser non seulement les rites mentionnés, mais aussi l'apparition de certains motifs ornementaux.

L'ORNEMENTATION DES PORTES MONUMENTALES.

Comme nous l'avons déjà relaté, les portes monumentales sont à l'origine le produit de deux fonctions distinctes: a) l'une visiblement pratique, desservant des buts purement ménagers, qui constitue le rôle primaire de ces portes; b) l'autre mystique par excellence, de nature cultuelle, résultat de l'utilisation de la place où est située la porte pour des buts funéraires.

Il est cependant nécessaire d'apporter un correctif à cette séparation sur le plan fonctionnel, étant donné qu'à un examen plus attentif, on constate qu'elle n'est pas si tranchante. En effet, comme nous tâcherons de le montrer, le caractère pratique des portes comme objet ménager n'est pas du tout un trait exclusif, en sorte que l'on s'imagine que le peuple s'en fait. Cette réalité a une grande importance, car elle ne se répercute pas moins sur l'ornementation des portes que leurs éléments d'ordre cultuel à substratum funéraire. C'est pourquoi, avant de passer à l'étude des motifs plastiques qui ornent les portes, nous voulons mettre en évidence le caractère mystique qu'a en général n'importe quelle porte du type ménager, indépendamment de toute relation avec quelque rituel dans le genre de ceux discutés antérieurement.

Dans la conception populaire, la porte est la représentante de la maison et de tout le ménage. Les événements les plus importants de l'intérieur reçoivent leur expression dans des symboles bien connus au monde rustique et que ceux de la maison attachent à la porte à certaines circonstances solennelles. S'il y a un mariage dans la famille, c'est ici, à l'un des piliers de la porte qu'on attache le sapin qui annonce aux villageois et aux passants l'heureux événement. S'il arrive que quelqu'un de la famille meure, c'est toujours là, aux mêmes piliers, que l'on met les bannières funèbres ou bien - plus récemment - on étend le crêpe du deuil.

La porte apparaît en même temps comme une recommandation de la maison et de la famille. Si quelqu'un veut jeter l'opprobre sur une famille, c'est symboliquement sur la porte de celle-ci qu'il le jette. Ainsi, dans nos villages et même dans d'autres pays, des malfaiteurs la salissent de boue ou encore avec des oeufs pourris. Cela constitue le suprême outrage pour ceux de la maison. C'est une offense qui souvent se venge par la mort, si l'on découvre les coupables. Conformément à la mentalité populaire, tout ce que l'on fait de bien ou de mal sur les portes, se répercute directement sur la maison et sur la famille. Ce n'est donc pas étonnant que les chanteurs de noëls, dans leurs chansons rituelles - éminemment panégyriques - louent hyperboliquement les portes et de cette façon ils glorifient la maison entière et ses hôtes.

C'est ce que nous constatons chez les Roumains de même que chez les peuples slaves. Chez les Ukraïniens par exemple, apparaît fréquemment le motif des portes d'or dès les premiers vers du chant de Noël:"A u naša platoša / Zoloti vorota...". Les chanteurs moraves commencent leur chant de Noël en faisant l'éloge du fils de l'amphytrion, qui construit des portes en argent et en or: "Kova synek, kova vrata... / Ta vrata jsou z stříbra, zlata..." Le motif des portes en or et en argent est familier aussi aux noëls serbo-croates et slovènes. C'est toujours dans l'intention de glorifier la famille pour laquelle ils chantent, que les "koledari" bulgares parlent des portes en bois du maître de la maison. Si chez les Roumains il n'est pas question de portes en or, les premiers vers du chant de Noël ne glorifient pas moins la porte. D'un esprit plus réaliste, ils relèvent sa solidité sous une forme évocative qui vibre de vie. Les chanteurs semblent stupéfaits d'admiration devant les portes de l'amphytrion et se demandent pleins d'étonnement: "A qui pourraient bien être ces portes / Si hautes, si merveilleuses / Toutes verrouillées de chaînes?"

Mais la porte représente le chef même de la famille, le maître de la maison. C'est ce que nous dit très précisément un noël bulgare des monts Rodopes, qui raconte que la nouvelle que l'amphytrion a une porte en argent - et en plus, 9 paons et 9 paonnes dans sa cour - est arrivée jusque chez l'empereur. Comme l'empereur l'ui-même n'avait pas quelque chose de pareil, il envoie ses émissaires très curieux de savoir si cette merveille existait réellement. L'amphytrion leur dit que les 9 paons sont ses 9 fils et les paonnes, ses 9 brus, tandis que la porte en argent c'est lui-même: "Sam si sam y giorta srebrana".

Sur le plan mystique, la porte emprunte certaines vertus magiques de la palissade de la cour, qui justifient encore mieux l'importance qu'on lui donne. Il ne faut pas oublier que, dans la mentalité primitive, la palissade est le type le plus expressif du cercle magique qui, contournant la totalité des biens d'un paysan et sa maison, les défend des éventuels dangers du dehors. Dans le contour de ce cercle magique, la grande porte représente le point central. Elle est l'endroit par où se fait la communication entre le groupe restreint de la famille et le monde étranger d'au-delà du cercle - c'est-à-dire du connu à l'inconnu - entre ce qui est favorable ou en tout cas bien intentionné à l'adresse de la maison et ce qui ne l'est pas. A l'intérieur du cercle se trouvent tous les biens, tout le bonheur; de l'extérieur guettent tous les malheurs. Par ce petit espace de communication, si l'on veille avec soin, n'entreront que les bonnes choses: richesse, abondance, santé. Mais c'est toujours par là, si l'on n'est pas assez vigilant que peuvent entrer tous les maux imaginables: maladies, calamités de toute espèce, même la mort et ce qui est pire encore, le porte-malheur qui amène la pauvreté, faisant en sorte que le maître de la maison n'ait aucun succès dans tout ce qu'il entreprend. Mais, c'est aussi par cette porte, comme suite de la négligence des membres de la famille, que peuvent sortir les bonnes choses: abondance, fortune, santé, prospérité, bonheur. Et surtout, à certains jours de l'annnée, tels que: la Saint Georges, la Saint Jean d'été, le Dimanche de la Pentecôte et plus spécialement encore à Noël, le Jour de l'An, l'Epiphanie et leurs veilles - les dangers mentionnés sont plus menaçants que jamais et le peuple connaît pour ces moments fatidiques un grand nombre d'interdictions du type tabou en liaison avec les portes.

La plus importante est de ne laisser aucune porte qui ne soit bien fermée - si c'est possible à clef ou verrouillée - la veille de Noël ou du Jour de l'An et veiller à ce que personne n'ouvre quelque porte toute grande exprès pour faire du mal. Si pendant ces nuits-là il arrive que quelque volaille ou quelque bête sorte par la porte oubliée ouverte ou bien ouverte intentionnellement par un ennemi de la famille, ceci est considéré - d'après la superstition populaire - comme le présage d'un grand malheur, signifiant que pendant l'année qui vient, la fortune du paysan va diminuer, toutes ses affaires vont régresser. Il n'est pas même besoin que les animaux soient volés, mais seulement qu'ils sortent hors de la cour ou qu'ils aient été chassés par quelqu'un pour que le malheur arrive. Le vol en lui-même ne présente qu'une importance minime; ce qui est à craindre, c'est le mal qu'un vol aussi insignifiant qu'il soit peut provoquer. Pendant ces nuits-là, il y a des gens mal intentionnés, qui vont à travers le village et enlèvent les portes de leurs gonds et les jettent sur la route, ou les portent plus loin en les cachant, ou même les mettent en morceaux et les brûlent. Par un tel acte, on crée dans le cercle magique de la maison une brèche par où peut sortir toute la richesse de l'intérieur.

Afin de renforcer la vertu protectrice de la porte vis-à-vis de la famille, maison et tout le ménage, le peuple a recours à différents moyens qu'il trouve dans la symbolique mystique de la magie. Ainsi, il fait graver habituellement sur les piliers de la porte et sur ses autres cadres ou assez souvent sur la porte elle-même, certains signes dont la propriété est de la rendre plus résistante aux dangers venant du dehors. Ce procédé n'est pas du tout uniquement roumain. On pourrait même dire qu'il est vieux comme le monde et qu'il a été autrefois très répandu sur tout le globe. Plus encore, ce qui nous surprend, c'est que ce procédé - loin de constituer un usage primitif, spécifique au monde rural - est attesté chez les peuples antiques de haute culture, caractérisant des monuments célèbres, édifiés à des époques quand leur civilisation a connu une grande prospérité. Nous pensons aux peuples asiatiques tels les Chinois, les Indiens, les Assyro - Chaldéens, les Perses, les Hittites, les Phéniciens, les Phrygiens..., ensuite les anciens Egyptiens et en Europe les Grecs antiques, les Etrusques, les Romains... Ainsi, sur les pilastres et en principe sur tous les cadres de la grande porte d'entrée des palais impériaux ou royaux, sur les portes d'un château fort ou d'un temple renommé, nous trouvons peintes ou sculptées des figures de bêtes sauvages des plus effrayantes, connues par leur force et leur cruauté, telles que: des dragons, des lions, des tigres, des rhinocéros... ou des figures fantastiques de monstres aussi féroces que possible. Différentes formes de sphinx - à tête d'homme et corps de lion, ou de taureau, ou encore d'oiseau - ensuite des gorgones, des méduses, des griffons... On attribuait à toutes ces images,- comme si elles avaient été vivantes - la force de garder l'édifice, sur la porte duquel elles figuraient des dangers extérieurs. Nous pourrions citer de nombreux exemples pour illustrer ce que nous venons d'affirmer. Dans l'Orient asiatique et même dans l'Europe antique, parmi les bêtes sauvages qui apparaissent le plus souvent comme gardiens de bâtisses monumentales, ce sont les serpents et les lions. Quant au sphinx, ils sont surtout les symboles apotropaïques des Assyro - Chaldéens et des anciens Egyptiens; mais de nombreux autres peuples ont reçu des influences de leur part. Ces sphinx impressionnaient non seulement par leurs figures effrayantes, mais aussi par leurs proportions gigantesques. Habituellement ils ne sont ni peints, ni représentés par des bas-reliefs ou hauts-reliefs, mais deviennent des réalisations sculpturales indépendantes placées devant les portes. Le sphinx assyro - chaldéen - ayant la forme d'un taureau ailé avec une tête d'homme - avait envahi dans l'antiquité tout le sud-ouest de l'Asie. Le sphinx egyptien de forme classique - monstre qui a le corps d'un lion et la tête d'un homme - a influencé aussi le monde antique européen

du littoral nordique de la Méditerranée à une époque tardive, plutôt comme élément architectonique décoratif qu'apotropaïque.

Mais dans l'Egypte antique, il a toujours été un des plus puissants 'apotropaia' et a joui d'une si grande popularité même dans la plus ancienne époque de l'histoire de ce pays et jusqu'à notre ère, qu'on peut dire qu'il représente la création plastique - picturale et sculpturale, de même qu'architectonique - la plus spécifiquemnt egyptienne. Nous remarquons fréquemment chez les Egyptiens - aussi bien que chez d'autres peuples antiques et modernes - le phénomène de la multiplication de l'élément apotropaïque qui, d'après la mentalité primitive, augmente de beaucoup l'efficacité magique du symbole. Nulle part ailleurs, peut-être, ce phénomène n'apparaît sous une forme plus claire et plus éloquente que chez les anciens Egyptiens. Nous ne nous référons pas seulement aux coliers et aux ceintures féminines à clochettes, qui se caractérisaient par toute une série de sphinx miniature, destinés à protéger la personne qui les portait, mais nous pensons principalement à ces longues files de sphinx qui veilllaient aux portes de quelque citadelle, mais le plus souvent devant les temples célèbres: une file partant de l'une des colonnes de la porte et une autre file de l'autre colonne et formant parfois une véritable allée de sphinx de quelques centaines de mètres de longueur. Le sphinx, comme symbole apotropaïque, était si caractéristique pour l'Egypte antique, que nous pouvons affirmer que le pays lui-même, dans sa totalité, était mis sous sa protection. En effet, le sphinx de proportions colossales de Gizeh a été élevé là-bas dans la vallée des grandes pyramides - bien avant que les pyramides aient existé - pour défendre tout l'Egypte des calamités qui menaçaient continuellement de se ruer sur lui de la région des immenses déserts et que les Egyptiens attribuaient à des démons effrayants ou même à des divinités destructives. Une preuve très claire du rôle apotropaïque du sphinx chez les anciens Egyptiens c'est le nom lui-même que les habitants arabes de l'Egypte d'aujourd'hui lui donnent: ils l'appellent "Abu'l-hôl", c'est-à-dire le "Père de l'épouvante". Nous ne doutons guère que cette dénomination tellement significative ne continue une tradition ancestrale, qui s'est transmise aux Egyptiens actuels de leurs prédécesseurs du pays du Nil.

Un autre 'apotropaion', auquel les Grecs antiques attribuaient la plus grande efficacité dans la défense contre les mauvais esprits et contre n'importe quel autre danger, c'était la Gorgone ou Méduse, qui se confondaient presque en dépit des petites différences d'ordre mythologique qui existaient entre elles. Une pareille vertu magique provenait du fait que la Gorgone était imaginée comme ayant dans ses yeux une telle force que rien qu'en regardant quelqu'un, elle le transformait en bloc de pierre. C'est pourquoi la présence de son image était salutaire là où on sentait un besoin de défense. Ceci a fait que la Gorgone soit très appréciée pour sa fonction apotropaïque, non seulement par les Grecs, mais qu'elle s'est répandue dans tout le monde antique et en premier lieu chez les Etrusques et les Romains, ensuite chez les peuples du sud-ouest de l'Asie jusqu'au loin dans l'immense Scythie barbare. Nous rencontrons cet élément aportropaïque utilisé aussi pour la protection des maisons, des palais ou des temples, étant porté comme alumette. Il figurait sur les boucliers des guerriers, sur leurs casques ou leurs cuirasses, sur les ceintures des femmes, sur leurs colliers, sur les cratères rituels pour les libations et servant à boire à l'occasion de différentes solennités.

Mais parmi toutes les espèces d'apotropaia, celle qui - comme nous le verrons - présente le plus vif intérêt pour l'étude de l'ornementation des portes monumentales roumaines, c'est l'image du serpent. Chez les anciens, dans les pays du bassin méditerranéen des trois continents limitrophes, c'est le serpent - et principalement celui de proportions gigantesques - que l'on considérait le gardien le plus sûr des objets précieux et surtout des trésors, puis celui des palais et des maisons, des temples et des caveaux. Ces croyances au sujet des dragons gardiens de trésors continuent dans la zone eurasiatico - africaine toute le long du Moyen Age et nous en avons des témoignages dans la folklore des différentes nations et même dans l'époque moderne presque jusqu'à nos jours. De même, nous trouvons dans le folklore moderne européen aussi des témoignages de dragons gardiens de palais. Aussi chez les Roumains, il y a des contes avec de motif. Dans le conte "La poule et le bonheur" de Dobroudja, un homme extrêmement pauvre - apprenant que son bonheur se trouvait dans une forêt où il y avait "un grand palais merveilleux, dont les portes ouvertes étaient gardées par deux immenses dragons" - part à a recherche. Arrivé là, notre héros voulut y entrer: "Mais les dragons sentant qu'un homme étranger s'approchait du palais, se mettent dans une telle colère, qu'on aurait cru que s'en est fait du pauvre homme". Notre héros réussit à a les calmer après leur avoir dit qu'il venait là avec des droits de maître: "Mais notre bonhomme... voyant que ces bêtes ne se calmaient pas, leur dit d'un ton menaçant: - Holà, bêtes suavages, moi je suis le maître du bonheur!... Et c'est à grand'peine que les dragons s'apaisèrent alors."

Rappelons encore que le serpent était tellement apprécié comme apotropaion chez les anciens, qu'il était utilisé très fréquemment comme gardien personnel des hommes, son image figurant sur les cuirasses, les boucliers, sur les casques ou sur les tiares, ou comme bracelet ou comme diadème pour les femmes. Aussi, typique chez les Egyptiens antiques est le "uraeus" - représentation du serpent naja - qui figurait sur la tiare des pharaons, de même que sur les coiffures des reines et de certaines divinités. Ce symbole - élément

apotropaïque à l'origine - est devenu dans ces cas un attribut de la royauté ou de la divinité, recevant le rôle d'emblème tabou à caractère sacré. Il est intéressant aussi de noter le fait que certains hommes primitifs de l'Océanie se tatouent sur le corps des images de serpents, qui évidemment ont la même fonction apotropaïque.

Cela dit, on ne sera pas du tout surpris que chez les Grecs modernes, il est attesté à Athènes même, l'usage de pendre aux bébés à leur berceau ou bien à leur cou des amulettes qui représentent un serpent ou plus exactement un dragon miniature. Et chose plus curieuse encore, c'est que cet usage, qui doit être très ancien, a fait que le nom de "drahos" de l'amulette a passé au bébé, de sorte que si le bébé est un garçon on l'appelle "drahos", c'est-à-dire dragon, et si c'est une fille "drahoula", c'est-à-dire dragonne. C'est par ces termes folkloriques que sont désignés les bébés dans la plus grande partie de la Grèce, pendant la période qui dure entre le date de leur naissance et celle de leur baptême, quand ils n'ont pas encore de nom personnel.

Et maintenant, après avoir passé en revue les motifs apotropaïques les plus importants, en usage chez les peuples appartenant aux trois continents voisins du bassin méditerranéen, nous devons relater encore un autre fait: c'est que ces motifs ne sont pas toujours utilisés isolément, par exemple seulement le lion, ou seulement le sphinx ou le serpent, etc. Mais très souvent ils apparaissent combinés et forment un complexe apotropaïque, auquel on attribue, bien sûr, une plus grande efficacité. Parfois nous trouvons associées deux ou trois de ces forces symboliques, d'autres fois même plusieurs. Enfin, beaucoup plus tard, nous rencontrons l'association d'un grand nombre de motifs apotropaïques - on dirait qu'on a mis à contribution tous les symboles connus - mais dans ce cas nous avons affaire à un phénomène de décadence totale sous l'aspect magique. Dans une telle association, les symboles perdent presque complètement leur signification apotropaïque et ils se transforment en motifs purement décoratifs.

Revenant maintenant aux portes monumentales roumaines, nous relèverons dès le début que c' est dans cette grande famille d'éléments apotropaïques dont nous venons de parler, qu'il faut chercher le motif essentiel qui orne les portes. Ce motif est le serpent de proportion gigantesque ou plus précisément le dragon. Toutefois, quoiqu'à notre avis ce soit le serpent qui se trouve à la base de toutes les portes monumentales, il y en a très peu où il apparaisse dans toute sa clarté. Nous commencerons donc notre examen par celles-là même.

L'exemplaire qui - entre toutes les variantes que nous avons connues-a la priorité sous l'aspect de la clarté, c'est la porte d'Olténie de Ion Paloș (du village de Prejna, département de Mehedinți), datant de plus d'un siècle. Si nous avons la possibilité d'étudier ce document d'une valeur exceptionnelle, c'est grâce à l'éminent ethnographe roumain Tache Papahagi, qui, en le publiant dans son atlas, l'a sauvé, car à présent il n'existe plus, quoique la porte subsiste encore! L'ornementation de cette porte est vraiment révélatoire. Sur chacun des trois piliers de la porte figurent longitudinalement, sculptés en haut-relief, un serpent géant de même grandeur, qui ondulent leurs corps d'un bout à l'autre des piliers, la tête vers leur partie supérieure et la queue vers la base. Puis, tout le long du linteau de la grande porte - légèrement voûté - évoluent en position horizontale, avec des sinuosités presque régulières, deux serpents plus petits, toujours en haut-relief, ayant chacun la tête dirigée vers un pilier, tandis que leurs queues s'avoisinent au milieu du linteau, de sorte que chaque battant de la grande porte a, à la partie supérieure, un serpent. Et aussi sur le linteau de la petite porte est sculpté - toujours horizontalement - un petit serpent, dont la longueur est égale à la largeur de la petite porte. Sa queue est dirigée vers le pilier extérieur de la petite porte et la tête vers le pilier commun avec la grande porte. Par conséquent la porte monumentale de Prejna compte en tout six serpents qui encadrent de trois côtés aussi bien la grande porte que la petite.

Le deuxième motif c'est la rosette, qui figure en multiples exemplaires sur chacun des trois piliers. Chaque rosette est placée dans les espaces libres formés par les ondoiements des serpents. Nous remarquons cependant une petite différence entre les rosettes: celles de sur le pilier extérieur de gauche de la grande porte sont composées d'un cercle dans lequel sont entaillées en profondeur six pétales; tandis que les rosettes de sur les deux piliers, qui forment le cadre de la petite porte, n'ont à l'intérieur que quatre pétales entaillées en plan. Dans ce type de rosettes, nous voyons une stylisation florale de la croix inscrite dans un cercle; dans l'autre type, le processus de stylisation est allé plus loin, ayant ajouté encoré deux pétales à la rosette. En considérant la porte dans son ensemble, on voit que les trois dragons de sur les trois piliers sont encadrés de rosettes. A notre avis, ces rosettes - indifféremment de leur forme - sont à l'origine un très ancien motif solaire qui représente ici un vestige du culte du soleil sur le territoire de la Dacie antique. D'ailleurs, cette interprétation est confirmée par un autre motif, non moins intéressant, celui de la nouvelle lune, qui figure seulement sur le pilier du milieu, commun à la grande porte et à la petite. Ce motif apparaît quatre fois et, de même que les rosettes, il est situé dans les sinuosités des ondulations du serpent, en commençant de la moitié du pilier et allant vers le haut. Ces deux motifs astraux - la rosette et la nouvelle lune - du point de vue de la signification et de leur finalité, constituent dans

l'ensemble ornemental une harmonieuse association avec le motif central du dragon: tandis que l'invocation talismanique du soleil avec sa lumière et sa chaleur d'un côté et de la lune, régulatrice des pluies de l'autre, assurera la prospérité de la maison sous tous les aspects - surtout agraire et pastoral; le motif du dragon, qui a une fonction apotropaïque par excellence, défendra la famille et ses biens, en éloignant tout danger qui menacerait de venir du dehors, soit de la part des hommes, soit de la part des bêtes sauvages ou des différents démons.

La grande porte - faite de longues planches disposées verticalement et de façon adjacente - ne présente aucune espèce d'ornement sculptural ou d'autre nature, exceptée la ligné ondulée de la bordure supérieure, qui est en parfaite harmonie avec les ondulations des serpents de son entourage et spécialement avec ceux de sur le linteau, étant une manifeste imitation d'après eux. Et pourtant, la grande porte a elle aussi un motif qui s'intègre à l'ornementation générale, car sur chacun des battants figure un grand cercle exactement au milieu. Cependant ces cercles ne sont ni sculptés, ni chantournés, mais purement et simplement tracés à la chaux. Ici, il ne peut plus s'agir de quelque intention décorative, parceque ces cercles ne suggèrent nullement l'idée d'ornement, quoique leur symétrie en rapport avec la porte soit sauvée. Nous nous sommes demandés quelle pourrait être la cause de cette frappante discordance entre les sculptures des serpents executées avec tant d'art et entre ces cercles d'une barbare primitivité. Il est impossible de les attribuer au même artisan! Il n'y a qu'une seule explication; cette porte, plus que séculaire, n'a pu résister aux intempéries que par ce qu'elle a eu de plus solide: ses piliers de chêne, qui se sont parfaitement conservés avec leurs sculptures; tandis que la grande porte et la petite porte - faites de planches d'une essence moins dure - ont pourri et ont été remplacées. Et celui qui a accompli cela - peut-être le maître de la maison lui-même - ne s'entendait pas plus à la sculpture qu'au chantournage. Toutefois, il s'est donné la peine de refaire les portes mobiles d'après le modèle des anciennes, qui étaient déteriorées et voyant sur les battants de la grande porte les deux cercles, qui avaient été très probablement chantournés, il a eu recours à ce procédé plus simple de les marquer à la chaux. Mais pourquoi n'a-t-il pas renoncé complètement de les reproduire? Ici transparaît la force de l'usage traditionnel, qui s'est imposé implacablement. Celui qui a dessiné les cercles à la chaux était conscient que ce motif devait être exprimé à tout prix, ne serait-ce que sous cette forme rudimentaire et disgracieuse. Nous voyons dans ce motif le cercle magique, dont le rôle est de protéger tout ce qui se trouve au-delà de la porte, à l'intérieur de la cour, ne laissant rien sortir de tout le ménage. (La petite porte, qui n'est pas visible dans la photo, semble n'avoir aucun ornement, pas plus que le toit de la porte qui est en échandoles).

En conclusion, la porte de Prejna est une variante qui, par son ornementation, se rapproche le plus de l'archétype des portes monumentales, non seulement d'Olténie, mais de la Roumanie entière. Tache Papahagi, en se rapportant spécialement au motif des serpents, dit à juste titre: "Ce motif d'ornementation constitue une rareté pour toute l'Olténie." Et nous ajouterons qu'il constitue une rareté pour toute la Roumanie. En effet, quoique le serpent apparaisse comme ornement aussi sur d'autres portes monumentales, aucune autre variante ne le présente sous une forme aussi expressive. Ce motif est inégalable aussi sous l'aspect de son admirable exécution artistique, car les serpents donnent l'impression d'être vivants: il semble qu'on les voit monter sur les piliers et aller le long du linteau.

Une autre porte monumentale, qui se caractérise aussi par le motif des serpents sous une forme très claire, provient de Transylvanie, nommément du Pays des Motzi. Elle a une ancienneté de 181 ans et il n'y a pas longtemps encore, elle servait de porte du cimetière de la petite ville d'Abrud, d'où elle a été apportée au Musée de plein air de Cluj. Cette porte présente le motif du dragon sur les deux piliers de la petite porte, dans la partie supérieure. Sur chaque pilier il y a un dragon sculpté. Cependant, ces dragons diffèrent beaucoup de ceux de sur la porte de Prejna.Tandis que ces derniers, quoique de proportions gigantesques, sont des serpents proprement dits, ceux de la porte d'Abrud, de dimensions plus réduites, ont une facture tout à fait différente: ils s'éloignent de la forme réaliste du serpent par leur aspect fantastique, étant ailés et ayant la queue terminée comme celle des poissons et le corps couvert d'écailles proéminentes. Ils sont placés vis-à-vis l'un de l'autre, dans une attitude menaçante, ayant leurs gueules grandes ouvertes, d'où sortent leurs langues bifurquées et la queue enroulée. Ils correspondent aux monstres de nos légendes et nos contes, tels que le peuple se les imagine. En dehors de ces figures de dragons, nous remarquons deux autres monstres à tête d'homme et corps de serpent, dont la queue a toujours une forme aquatique, se terminant comme chez les syrènes en petites nageoires de poisson défaites en deux. un de ces deux monstres anthropomorphes - le plus grand des deux, ayant la figure d'un homme à moustaches et la queue enroulée - est placé sur le pilier extérieur de la grande porte, dans sa partie supérieure. Le second monstre anthropomorphe, de proportions beaucoup plus réduites - sans aucun indice du sexe - est placé tout près de l'autre, dans le coin supérieur de droite de la grande porte, qui est adjacent au pilier extérieur. Celui-ci n'a plus la queue enroulée, proablement à cause de l'espace trop réduit, qui ne permettait pas une telle extension. Il a des ailes

au lieu de mains, ce qui à notre avis doit avoir été la cas aussi pour le monstre voisin de grande taille; mais à présent, une partie des traits de sa figure sont tellement effacés, qu'on ne peut distinguer rien de précis. En dehors de ces trois motifs tératologiques, il n'existe presque pas d'autres motifs indépendants, si ce n'est pas un cercle sur chaque bout de l'arcade de la petite porte et un troisièle cercle - stylisé sous forme de rosette à huit pétales - situé vers le milieu du pilier médian. A ces derniers motifs nous attribuons la signification de cercle magique.

En ce qui concerne les stylisations cruciformes chantournées du haut de la petite porte, nous les considérons une adjonction tardive à la place des anciennes pourries, en jugeant d'après leur aspect en quelque sorte discordant en comparaison de l'ornementation générale et aussi parceque leurs planches sont plus neuves. Elles remplacent, pour sûr, des motifs décoratifs dans le même style que les autres.

En envisageant l'ornementation de la porte d'Abrud dans son ensemble, nous pouvons dire que ce ne sont pas tant les figures tératologiques présentées plus haut qui frappent "a prima vista" le spectateur, que la profusion des guirlandes qui inondent aussi bien les chassis de la grande porte, que ceux de la petite porte, en décorant les piliers de chêne et les arcades avec une rare habileté. Les figures des deux dragons et des deux monstres anthropomorphes à queue de serpent ont été réduites au minimum en ce qui concerne leurs dimensions, car elles n'occupent qu'une petite partie de l'espace destiné à l'ornementation. Elles apparaissent plutôt comme des motifs accessoires vis-à-vis des ornements phytomorphiques qui dominent. Ceci nous mènerait à conclure que les motifs mentionnés n'y sont que des réminiscences, qui figurent dans cet ensemble décoratif seulement en vertu de la tradition. En examinant plus attentivement cette ornementation, nous remarquons qu'elle a comme point de départ le même motif, enguirlandé, c'est-à-dire répété continuellement. Sans doute, on ne doit plus chercher ici une signification symbolique à caractère magique, celle-ci ayant complètement disparu de la conscience du peuple depuis longtemps. Il ne s'agit donc dans ce cas que de préoccupation uniquement esthétiques. Toutefois, d'après nous, dans cette belle guirlande, transparaît encore l'archaïque motif du dragon, contaminé avec celui du cercle magique et avec le motif solaire. Mais cette combination de motifs - grâce à des intentions purement décoratives - a été transposée avec le temps dans le style floral. On a emprunté au domaine végétal des tiges fines et de petites branches, des feuilles et des pétales; tandis que de l'ancien domaine zoomorphique, on n'a gardé que la ligne ondoyante des serpents, avec des enroulements à intervalles réguliers. Malheureusement, la porte d'Abrud, telle qu'elle se présente aujourd'hui au musée de Cluj, n'a plus que les cadres, ce qui est d'ailleurs le principal; il lui manque aussi bien la grande que la petite porte, qui ont dû être déjà détériorées, quand elle a été apportée à Cluj. Il est très probable qu'aussi les portes proprement dites aient été décorées à l'origine. C'eût été intéressant de connaître leur ornementation. En conclusion, au-delà de l'aspect phytomorphique dominant dans le thème plastique de la porte d'Abrud - à tel point qu'il éclipse la présence des dragons - nous entrevoyons de grands serpents, comme ceux de Prejna, onduler leurs corps sur les piliers et sur les arcades.

Nous retrouvons le motif du serpent d'aspect réaliste, sous des formes moins claires il est vrai, aussi dans la région de Maramureş sur une porte du village Bogdan-Vodà. A l'intérieur des sinuosités, réalisées par les ondulations du reptile, figurent des motifs végétaux consistant en feuilles de chêne et en glands. Mais cette stylisation voile l'élément fondamental de la sculpture - les deux serpents placés par un de chaque côté de la porte - et le font paraître comme une espèce de tige ondoyante d'une plante grimpante dans le genre du lierre.

Le dragon, comme motif des portes monumentales, est attesté le plus souvent - sous une forme tout à fait claire, non stylisée - en Olténie septentrionale, à l'ornementation chantournée au-dessus de la petite et la grande porte. Là, apparaissent en séries, par deux dragons en miniature, les têtes vis-à-vis l'une de l'autre et se regardant réciproquement. parfois ces séries se succèdent en ligne horizontale, en s'échelonnant les unes sous les autres dans un nombre appréciable.

Mais l'élément de circulation générale, qui frappe le plus parcequ'on le rencontre très fréquemment, partout où est en usage la décoration des portes monumentales - au nord de l'Olténie et de la Valachie, au sud et sud-ouest de la Transylvanie, dans les Monts Apuseni et principalement au Maramureş, est le motif de la corde tordue. Il apparaît sculpté sur surface plane ou en bas- et haut-relief, formant de longues colonnes qui encadrent marginalement les piliers des portes ou les linteaux. Non moins il participe à la réalisation de différents ornements. La corde tordue est attestée très souvent aussi en dehors de la sphère des portes monumentales. Nous la voyons le long des montants des portes des églises en bois ou entourant l'église comme un cercle protecteur à l'extérieur ou même à l'intérieur; ensuite, sur les croix votives nommées "troiţe" et sur les croix des tombeaux. En Maramureş, ce motif envahit toute l'ornementation, indifféremment des thèmes ou des motifs. Maître Borodi de Sighet - renommé dans toute la région de Maramureş et même au-delà de ses limites, pour son habileté de constructeur de portes - m'a dit que "ce n'était permis de sculpter autrement" que sous forme de corde tordue. Je me suis rendu compte alors que la corde tordue était beaucoup plus qu'un simple motif. Elle est un véritable style sculptural dans toute la force du mot. Mais que peut bien représenter cette corde?

Nous avons d'abord soupçonné vaguement son origine au cours de nos investigations sur le terrain; cependant, cette énigme n'a été définitivement résolue que lorsque nous nous sommes trouvés devant certains documents ethnographiques - éloquents au plus haut degré - offerts par quelques portes monumentales des montagnes d'Olténie. Plus particulièrement quatre d'entr'elles sont représentatives: la porte monumentale du village de Dobriţa (département de Gorj) de l'ancienne propriété du docteur T. Voiculescu, d'où elle a été transportée et sert actuellement de porte d'entrée au musée de ce même village; ensuite, la porte de Ion Alexoiu de Bumbeşti (département de Gorj), de même que celle de Ion Fotescu du village de Bârleşti (département de Gorj). Nous remarquons à ces quatre variantes de portes la corde tordue encadrant marginalement les piliers en deux rangées qui partent de la base de chacun des piliers, où ils s'entrecroisent comme des queues de serpent et ensuite montent parallèlement en continuant au-dessus du linteau sur sa bordure inférieure. Là, juste au milieu du linteau, au dessus de la ligne où s'unissent les battants de la grande porte, se rencontrent les bouts des cordes. Mais ce qui est extrêmement intéressant et à la fois surprenant, c'est que chaque corde se termine par une tête de serpent, qui, dans la variante dr. Voiculescu mord une rosette en haut-relief. Cette image de la tête de serpent au bout de la corde tordue est à notre avis la preuve péremptoire que la corde elle-même n'est qu'une stylisation des serpents enroulés l'un autour de l'autre. La corde tordue représente donc - sous une forme schématique - le phénomène de la multiplication de l'élément apotropaïque que nous avons déjà mentionné et illustré antérieurement, surtout chez les anciens Egyptiens, par les allées de sphinx devant les temples. D'ailleurs, sous un autre aspect - mais tout aussi concret - nous avons connu ce phénomène de même chez les Roumains, lorsqu'il a été question des séries de dragons en miniature, chantournés à la partie supérieure de la grande et de la petite porte.

A la question quand et où a pris naissance pour la première fois ce schéma, on ne peut rien répondre de précis, ni en ce qui concerne la date, ni le lieu. Mais ce que nous pouvons affirmer avec plus de certitude, c'est que le processus de la représentation schématique des serpents multipliés, sous la forme d'une corde tordue, est très vieux et que, selon toute probabilité, il a apparu spontanément chez différents peuples, de façon tout à fait indépendante, sans que ce soit toujours absolument nécessaire de le considérer chez une certaine nation comme résultat d'une influence étrangère. Une preuve de son existence à une grande distance des frontières de la Roumanie, c'est que par exemple sur la porte principale de bronze de la basilique San Marco de Venise, - sur laquelle sont peintes deux séries de saints - figure aussi en triple exemplaire le motif de la corde tordue, en haut-relief; une grosse corde, véritable câble, se trouve juste au milieu de la porte, en separant les deux séries de saints et les deux autres cordes, plus minces, les encadrent marginalement. Nous rappelons en même temps que l'architecture a connu depuis l'antiquité la colonne torse et la torsade, qui ont été utilisées dans la construction des temples et des palais. Et le motif de la torsade- pensons-nous - représente le même phénomène de la multiplication par réduction des serpents comme éléments apotropaïques. En sa qualité d'ornement architectonique, la corde tordue apparaît fréquemment aussi à de nombreuses églises et monastères de Roumanie, surtout autour des cadres de la porte d'entrée, où elle semble être le reflet du même motif tellement caractéristique aux portes monumentales.

Du moment que la corde tordue n'est à son origine qu'une réduction schématique d'un certain nombre de serpents ou de dragons entortillés entre eux, cela veut dire que n'importe où son image se mointre dominante, nous devons y voir comme élément de base de l'ornementation le serpent. Ceci est d'autant plus vrai pour le Maramureş et la Transylvanie méridionale, où le trait même des plus différents motifs ornementaux est une corde tordue.

Une autre réduction schématique - dans le style géométrisant - du motif du serpent est la ligne zigzaguée, simple ou double, qui n'est qu'un dérivé de la ligne ondoyante. Quand la ligne zigzaguée est double, et les sommets des angles des deux zigzags se rencontrent, alors elle devient une longue colonne romboïdale. Les motifs du zigzag et de la colonne romboïdale apparaissent très souvent partout en Roumanie - surtout dans les montagnes de l'Olténie - toutefois ils sont moins répandus que le motif de la corde tordue.

Devant un telle réalité ethnographique, qui nous dévoile que l'ornementation des portes monumentales, dans son sentier, se base sur le motif du serpent, nous nous demandons si par hasard le motif du serpent ou du dragon n'aurait pas un substratum de croyances plus complexe que celles qui se trouvent à la base de n'importe quel élément apotropaïque. En effet, nous avons toutes les raisons de croire que, dans cette ornementation, il représente non seulement un 'apotropaion', mais qu'à côté de ce caractère il apparaît aussi comme le reflet d'un culte du serpent. En nous rapportant à l'antiquité, notre hypothèse peut être démontrée pour tout le basssin méditerranéen - eurasiatico-africain - et d'autant plus pour la Dacie. D'ailleurs, il n'y a rien d'étonnant qu'un animal aussi effrayant que le serpent ait pu être cultivé comme génie ou même comme divinité, depuis la phase religieuse la plus primitive des croyances totémiques. L'homme, se sentant désarmé devant toutes ces bêtes sauvages - plus fortes que lui et très dangereuses - a cru pouvoir se les rendre favorables en les vénérant. C'est ainsi que le sentiment de la peur a amené

l'ancien Egyptien à diviniser le lion, le crocodile, l'hyène, le serpent... Chez les Romains, les serpents étaient considérés comme les gardiens de l'atrium. Les dieux Lares étaient fréquemment représentés dans la compagnie d'un ou même de deux grands serpents. Quant aux Daces, nous nous limiterons à rappeler leurs drapeaux de guerre, qui avaient la forme d'un dragon. etant confectionnés d'une étoffe fixée au bout d'une perche, cette étoffe se gonflait au cours de la marche, prenant l'aspect de l'effroyable animal qui planait au-dessus de l'armée comme s'il avait été vivant. Après la conquête de la Dacie, les Romains ont adopté comme "signa militaria" ces drapeaux, qu'ils nommaient "dracones". Ceux qui les portaient étaient appelés "draconarii". Le rôle apotropaïque de ces étendards est évident, mais il n'est pas moins invraisemblable que l'image du dragon, qui les caractérise ait eu aussi une signification cultuelle.

Le folklore moderne roumain et même contemporain conserve encore la croyance dans les serpents protecteurs de la maison, que les maîtres non seulement épargnent, mais les considèrent avec vénération et les nourrissent. Nous trouvons d'ailleurs des croyances sur ces serpents protecteurs de la famille et de tout le ménage aussi chez d'autres peuples modernes d'Europe. Ainsi, par exemple, le paysan tchèque croit que "le serpent de maison" vit sous le seuil de la porte. L'endroit où est placée la demeure de ce serpent, dans la superstition tchèque est très significatif.

Nous voyons donc que le serpent ou le dragon était non seulement le terrible gardien qui, par ses traits repoussants effrayait et chassait; mais il était en même temps un grand protecteur de la famille et de la maison où il habitait, étant vénéré comme une espèce de "genius loci". En cette qualité, sa place favorite était autour de la maison, sous le seuil de la porte et, par extension, aussi sous celui de la grande porte, ce qui pourrait contribuer à expliquer en partie l'apparition de son image comme motif décoratif central sur les piliers des portes. Toutefois, dans cette représentation syncrétique, l'hypostase cultuelle du serpent n'a pas du tout éclipsé celle d'essence apotropaïque qui est restée toujours proéminente, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque moderne. Une preuve documentaire du rôle apotropaïque de l'image du serpent chez les Romains, parfaitement analogue au même motif de sur les portes monumentales roumaines, nous est offerte par une satire de Persus. Celui-ci, ennemi acharné de la mode hellénisante dans la poésie latine - imaginant un dialogue avec un apologiste de cette mode - donne à son antagoniste une réplique assez dure, frisant même l'indécence et se moquant sans aucun ménagement de l'influence grecque, considérée par lui comme une **impureté** sordide:

"J'interdis à qui que ce soit, dis tu, de faire ici des saletés.
- Fais peindre deux serpents: "Garçons, le lieu est sacré,
urinez ailleurs!"

L'image dont se sert le satirique latin, dans sa réplique allégorique, nous dévoile une tradition romaine en usage à Rome même. A son époque donc existait la coutume de peindre deux serpents sur le mur qui entourait une cour ou sur le mur d'un édifice et de mentionner aussi l'interdiction de profaner. Il est probable qu'ils aient été peints sur les piliers de la porte même un par chaque pilier. C'est ce que semble nous indiquer le nombre de deux. Ce qui était écrit ne faisait qu'avertir les passants. ce sont les figures des serpents qui avaient le rôle important et qui actionnaient efficacement sur ceux qui auraient eu l'intention de profaner l'endroit interdit. Nous apprenons cependant que l'inscription, elle aussi, prenait parfois un aspect mystique imressionnant, car on écrivait entre les deux serpents une imprécation à l'adresse des éventuels profanateurs.

Un autre motif apotropaïque dans l'ornementation des portes monumentales roumaines c'est la croix. Elle apparaît rarement sous sa forme simple, indépendante. Nous la rencontrons le plus souvent inscrite dans un cercle, sous l'aspect de deux diamètres qui s'entrecoupent perpendiculairement. C'est d'ailleurs sa forme la plus archaïque. Plus d'une fois, tous les quatre bras de la croix se prolongent au-delà du cercle, jusqu'au milieu des cadres qui les entourent. Elle figure habituellement sur les piliers et audessus de la petite porte: mais parfois, aussi sur le linteau de la grande porte et sur la grande porte elle-même. Lorsqu'elle est située au-dessus de la petite porte ou sur la grande porte, elle est en règle générale chantournée et a des proportions appréciables. A l'origine, cet ornement est un symbole solaire, comme nous l'avons dejà dit, mais plus tard, dans l'ère chrétienne, sa signification a changé radicalement en conformité avec la religion du Christ. Ainsi, elle est devenue un motif dans lesquel les paysans roumains ont vu de façon consciente le signe provindentiel, défenseur de tous les maux imaginables et possédant une force mystique extraordinaire d'éloigner n'importe quel danger de la maison sur la porte de laquelle elle figure. En d'autres mots, quoique totalement identifiée avec le symbole religieux du christianisme, la croix a dans l'ornementation des portes une fonction presque purement magique. Ses adhérences religieuses ne font que la fortifier au degré superlatif dans son rôle d'apotropaion.

Un autre motif ornemental digne d'attention que nous avons rencontré seulement dans le village de Rozavlea de Maramureș - mais nous ne doutons pas qu'il existe aussi ailleurs - c'est l'image de la main ayant les doigts tendus vers le haut, sculptée sur le pilier médian entre la grande et la petite porte. C'est aussi un apotropaion et encore un très à craindre. De même que la croix, il a un substratum religieux, quoique pas chrétien.

Il est spécifique chez les peuples Sémites, surtout chez les Arabes et les anciens Hébreux. Chez les Arabes d'Asie, aussi bien que chez ceux d'Afrique - principalement en Algérie - on rencontre fréquemment aujourd'hui le motif de la main sur les portes cochères et les portes des maisons. Ils le gravent, le peignent, le sculptent ou le pendent déjà confectionné d'avance, étant fermement convaincus qu'il défend la famille des dangers qui pourraient leur venir du dehors. Cette coutume a passé aussi chez les Grecs d'Europe au cours du Moyen Age, ce qui nous est attesté" pas l'historiographie byzantine. D'autre part, on connaît le geste répulsif des Arabes qui consiste à lever la main, les doigts dirigés vers celui qui a provoqué leur indignation ou quand ils veulent éviter un danger ou encore quand ils veulent anuler les effets du mauvais oeil. Les contes des "Mille et une nuits" abondent en scènes illustrant ce geste. En tout cas, c'est sûr que le motif de la main avec les doigts étendus s'est fixé dans notre plastique populaire grâce à une influence orientale venue par les Balkans. Ce serait intéressant de savoir par quelles voies est arrivée chez nous cette influence. On voit aussi le motif en question souvent sur nos oeufs de Pâques ornés à la plume, avec le même rôle apotropaïque.

Enfin, tout à fait en haut, sur le faîte du toit de la porte, au milieu ou à l'un des bouts, figure très souvent l'image relativement ample du coq, soit sculptée dans le bois, soit taillée en tôle, quand le toit n'est pas couvert de bardeaux, mais de tôles ou de tuiles. On l'identifie facilement d'après sa crête proéminente et sa queue en forme de faucille. C'est encore un symbole apotropaïque particulièrement puissant. On connaît bien la croyance populaire qu'au chant du coq tous les mauvais esprits s'enfuient effrayés, ayant perdu leur force funeste.

D'autres fois, sur le faîte de la porte monumentale, lorsque le toit - conformément à la vieille tradition - est en bardeaux, figurent de petites oiseaux habituellement exécutés sommairement, de manière plane, toujours en bardeaux. Ils sont placés en longue file d'un bout à l'autre du faîte. Il est difficile de dire ce qu'a pu représenter à l'origine ce motif, qui n'est pas général, mais quand même nous l'avons rencontré sur le toit de beaucoup de portes et dans différentes régions du pays. Naturellement, aujourd'hui c'est un simple élément décoratif, mais il se peut qu'il n'ait pas eu exclusivement ce rôle esthétique au début. Ayant en vue les adhérences d'ordre génétique de la porte monumentale avec certains rites funéraires, on pourrait faire l'hypothèse que cet ornement représente en multiples exemplaires l'oiseau - âme, que nous rencontrons fréquemment dans les cimetières, placé sur la croix sur une petite plaque en bois. L'oiseau - âme figure aussi, souvent, sur les croix votives ("troițe"). Bien plus, sur le toit d'une de ces troițe de Curtișoara (département de Gorj) se trouve même le motif de l'oiseau en série tout le long du faîte. On le voit aussi sur le faîte des maisons, où il a pu passer de la porte monumentale. Sur le plan ethnologique, ce motif de l'oiseau semble correspondre à celui des portes japonaises - "torii" (ou "tori-wi"), ce qui signifie "un oiseau reste assis" et aux oiseaux en bois fixés auprès des tombes sur pieux de Sibérie. Le folklore roumain conserve un écho de la croyance en l'oiseau - âme dans une belle anecdote humoristico - satirique à l'adresse des Tsiganes. La croyance en l'oiseau - âme est encore en fleur aujourd'hui chez les primitifs exotiques.

Nous nous arrêtons ici avec la description et l'interprétation des motifs ornementaux de la porte monumentale roumaine. Nous avons passé en revue seulement les motifs que nous avons considérés plus importants et plus typiques: les uns tirant leur origine de la fonction de cette porte comme partie intégrante du cercle magique de la maison; les autres, de son ancienne fonction funéraire comme lieu favori de sépulture pour les membres de la famille. Donc, nous avons distingué trois espèces de motifs ornementaux: 1) apotropaïques - pour la plupart; 2) talismaniques le cercle magique et les motifs astraux; 3) cultuels - l'oiseau - âme et en partie aussi la croix.

*

Maintenant, en conclusion, nous esquisserons les principales étapes évolutives de l'ornementation de nos portes monumentales:

I) La phase la plus archaïque est constituée par le motif tératologique des serpents ou dragons encadrés dans le motif solaire et celui du cercle magique - les deux, en multiples exemplaires.

II) Une autre phase, très ancienne aussi, commence lorsque la signification magique des symboles devient un peu moins claire dans la conscience des habitants de la Dacie et les préoccupations esthétiques se manifestent toujours plus intensément, ayant la tendance de s'ériger sur le premier plan. C'est alors que font leur apparition - d'une intention purement décorative - des éléments du style phytomorphique et de celui géométrique, qui se disputent la domination. Le triomphe sera, avec le temps, pour le style phytomorphique, sans toutefois pouvoir exclure le style géométrique. Le motif fondamental, des serpents, ne reste plus toujours dans sa pureté réaliste de l'origine, mais il s'éclipse de plus en plus devenant une tige ondoyante, d'après le contour du corps du serpent. Maintes fois, cette tige a la forme double, étant donné que sur les piliers figuraient assez souvent par deux serpents. D'autre part, sous l'action du processus géométrisant, le corps du serpent tend fréquemment à se réduire à une seule ligne sinueuse avec des ondulations très prononcées; puis, cette ligne - à la longue - se transforme en un zigzag, qui parcourt les piliers de

la porte d'un bout à l'autre et parfois même les linteaux. D'autres fois, lorsqu'il y avait deux serpents, apparaissent deux lignes en zigzag, dont les angles se rencontrant, une succession infinie de rhombes prend naissance tout le long des piliers. Les motifs astraux de même que celui du cercle magique - du creux des sinuosités des serpents - commencent à être eux aussi absorbés dans le nouveau tissu de la combinaison zoo-phytomorphique et géométrique.

III) Les deux serpents entrelacés se transforment en une corde tordue, au bout supérieur de laquelle subsiste encore pendant quelque temps la tête de serpent ou de dragon, pour disparaître ensuite complètement. Cette corde, devenant un nouveau style décoratif, envahit l'entière combinaison de motifs et à la fois, elle se constitue en ornement de cadre sur les piliers et les linteaux et souvent même sur les portes mobiles. Dans certaines variantes des portes monumentales, la ligne zigzaguée simple ou même double - c'est-à-dire la série rhomboïdale - reste dominante dans l'ensemble ornemental, au lieu de la corde tordue, mais cela arrive rarement. Dans d'autres variantes, le zigzag s'associe comme motif de cadre avec la corde tordue, ayant auprès de celle-ci un rôle décoratif accessoire. C'est le cas qu'on rencontre le plus souvent.

IV) La phase actuelle, quand le motif végétal s'affirme de la façon la plus claire, se caractérise par l'apaprition en abondance des branches ramifiées avec des feuilles et des fleurs. Bien plus, parfois on voit sculpté à la base de la tige - sur chacun des piliers de la porte - un pot à fleurs, d'où monte la plante comme s'élevaient autrefois les serpents. Cependant, même sous cette forme de suprême décadence en ce qui concerne la signification magico - symbolique du thème, il reste quand même quelque chose qui trahisse le schéma archaïque: c'est l'aspect ondulé de la plante, qui, très souvent porend la forme de guirlande, de même que le motif devenu omniprésent de la corde tordue. Dans cette dernière phase, nous assistons à la victoire définitive de la finalité décorative.

Nous pensons que l'époque des portes monumentales vécue par le peuple roumain - depuis sa formation - commence vers la fin de la deuxième étape plus haut esquissée.

Quant à la répartition géographique des portes monumentales, elle suit la ligne de ramification des Carpathes, c'est-à-dire des régions couvertes de forêts du pays. La population de la montagne - favorisée par le fait qu'elle vivait au milieu de ces forêts infinies - a pu garder et cultiver sans interruption une tradition artistique d'essence architectonique et sculpturale à la fois, qui autrement aurait disparu sans trace comme il est arrivé - semble-t-il - dans les régions des collines et dans la plaine, où les forêts ont cessé petit à petit d'exister, les terrains étant défrichés en faveur de l'agriculture. C'était tout naturel que, le bois manquant, les portes traditionnelles y cessent aussi d'exister. Ayant en vue les régions montagneuses de la Roumanie, où on les rencontre presque partout - tant en Olténie qu'en Valachie, en Transylvanie ou en Moldavie - nous devons souligner un fait qui nous paraît très significatif, à savoir:

Dans les Carpathes de Moldavie et de Bucovine, on trouve le type architectonique sous sa forme la plus simple et la plus générale, mais nous n'avons pas vu à ce type l'ornementation habituelle des piliers et des autres cadres ou des portes mobiles, excepté certaines décorations purement géométriques chantournées habituellement sur la partie supérieure de la petite porte et parfois même sur celle des battants de la grande porte. Par contre, l'ornementation apparaît dans toute sa splendeur dans les montagnes d'Olténie et partiellement dans ceux de Valachie, dans les régions carpathiques du sud de la Transylvanie - dans les départements de Hunedoara et de Sibiu et dans le "Pays de l'Olt" ("Ţara Oltului"), dans les montagnes Apuseni et principalement en Maramureş.

Mais pourquoi seulement là-bas? tandis qu'en Moldavie et en Bucovine on ne trouve pas du tout l'ornementation qui caractérise les portes des régions occidentales de la Roumanie? Serait-ce possible qu'elle ait existé et qu'elle soit tombée complètement en désuétude? Ceci serait inexplicable pour ces régions boisées, car ce serait tout à fait invraisemblable que seulement l'ornementation disparaisse totalement et que les portes subsistent! Une autre hypothèse nous apparaît beaucoup plus probable. Nous constattons que l'aire où les portes monumentales sont les plus florissantes coïncide approximativement avec les régions de la Dacie antique où la colonisation romaine a été la plus compacte. Ceci constitue un argument particulièrement éloquent, qui vient confirmer les adhérences génétiques des portes monumentales roumaines avec l'arc de triomphe romain. C'est une réalité ethnographique qui vérifie comme juste la thèse que nous avons soutenu plus haut.

La géographie folklorique de ces portes est encore loin d'être déterminée avec précision. Mais lorsque nous la connaîtrons mieux, nous serons surpris par l'unité de conception artistique du peuple roumain, aussi bien sous l'aspect architectonique, que sous celui ornemental.

Petru Caraman a laissé toute une série de manuscrits inédits, oeuvre d'une longue et insistante activité scientifique. Une partie de ses mansucrits a été publiée, partie en roumain, partie en français. Le présent article m'a été envoyé par l'amabilité de ION H. CIUBOTARU auquel j'adresse ici les plus vifs remerciements; sa contribution à la connaissance de l'oeuvre de Caraman est essentielle. Il a d'ailleurs publié une ample présentation de la vie et des études signées par Caraman ("Moştenirea ştiinţifică a profesorului Petru Caraman". Anuar de lingvistică şi istorie literată, tome XXVII, Iaşi, 1982).

Le présent article traite des portes cochères roumaines, sujet plutôt rarement abordé; il est arrivé écrit en français, et par souci de ne pas changer quelque chose à la pensée de son auteur, j'ai reproduit le texte tel qu'il m'a été envoyé. Il est évident que les faits compris dans cette étude supposent la connaissance d'une riche bibliographie, mais cette bibliographie manque. Comme le lecteur doit avoir une base bibliographique, si petite soit-elle, j'ajoute quelques titres portant essentiellement sur les portes cochères roumaines et l'analyse du décor dans ses relations avec les croyances.

BANAŢEANU, Tancred - Arta populară din nordul Transilvaniei. Bucarest, 1969.
COMŞA, Dimitrie - Album de crestături în lemn. Sibiu, 1909.
DIMA, Alexandru - Drăguş, un sat din Ţara Oltului (Făgăraş). Impodobirea porţilor, interioarele caselor, opinii despre frumos. Bucarest, 1945.
HUSZKA, Joszef - A Szekely Haz. Budapest, 1895.
IORGA, Nicolae - L'art populaire en Roumanie. Paris, 1923.
JEKELIUS, Erich - Das Burzenland. Kronstadt-Braşov, 4 vol., 1928.
NISTOR, Francisc - Poarta maramureşană. Bucarest, 1977.
OPRESCU, George - Peasant art in Rumania. Londres, 1928.
PACALA, Victor - Monografia satului Răşinariu. Sibiu, 1915.
PETRESCU, Paul - "Arhitectura". Arta populară românească, Bucarest, 1969.
PETRESCU, Paul - Motive decorative celebre. Bucarest, 1971.
PETRESCU, Paul et STAHL, Paul H. - "Decorul în arhitectura populară românească". Studii şi cercetări de isotria artei, Bucarest, 1960/1.
STAHL, Paul H. - "Porţile ţărăneşti la Români". Studii şi Cercetări de istoria artei, Bucarest, 2/1960.
STAHL, Paul H. - "Rumänische Holztore". Kunst in der Rumänischen Volksrepublik. Bucarest, 1961.
STAHL, Paul H. - "Motive decorative la porţile ţărăneşti din raionul Reghin". Studii şi cercetări de isotria artei, Bucarest, 1962.
STAHL, Paul H. - Romanian Folklore and Folk Art. Bucarest, 1969.
STAHL, Paul H. et PETRESCU, Paul - Maisons et atténances des paysans roumains de Margina Sibiului. Paris, 1987, dans la collection Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, vol. 12.
ŞTEFANESCU, I. D. - Arta veche a Maramureşului. Bucarest, 1968.
TZIGARA-SAMURCAŞ, Alexandru - L'art du peuple roumain; Genève, 1926.
VOINESCU, Ion - Monumente de artă ţărănească din România. Bucarest, 1921.



PETRU CARAMAN

LE PARRAIN ET LE BAPTEME, AU VILLAGE DE MELNICA

Dejan Dimitrijevic Rufu

La présente étude a pour cadre le village de Melnica, situé au nord - est de la Yougoslavie. Elle a pour but de rendre compte de sa population ainsi que de ses traditions à travers les rites qui marquent les temps forts de la vie personnelle (la naissance et le baptême, le mariage, la mort). Toutefois, il ne sera exposée qu'une seule partie des rituels qui accompagnent la naissance, c'est-à-dire le baptême. Les données ont été recueillies durant les anénes de 1988 et de 1989.

La population de Melnica fait partie de la minorité d'expression roumaine habitant la Yougoslavie. Des enregistrements qui datent de 1921 attestent dans ce village la présence d'une forte majorité de Roumains; sur 2097 habitants, 2070 étaient considérés Roumains et seulement 27 Serbes. Cette distinction a été faite selon des critères linguistiques (1); selon ce même critère, la population actuelle du village est sinon en totalité, du moins en très grande majorité d'expression roumaine. J'utilise le terme "roumain" qui est employé par la population elle-même quand elle s'exprime dans sa langue maternelle; les gens disent être Roumains et parler le roumain, mais lorsqu'ils s'expriment en serbe ils utilisent les termes serbes de "vlah", "vlasi" au pluriel, et appellent leur langue "vlaški".

Il n'y a aucune étude sur la provénience géographique de cette population, tout juste quelques indications. Bien qu'une population roumaine soit citée par d'anciens documents turcs (2), il semble que la plus grande partie de l'élément roumain présent dans la région soit le résultat d'une immigration relativement récente. Ştefan Meteş (3) afffirme que les Roumains vivant dans la région de la Mlava (nom de la rivière de Homolje) sont de immigrés originaires de Transylvanie, fuyant la dureté de l'administration austro-hongroise. Il mentionne même Melnica sous le nom de Mehniţa (la différence d'ortographe doit être due à un erreur de transcription des signes cyrilliques en caractères latins). Il tient une bonne partie de ses informations de Tihomir Djordjević (4) qui pense pouvoir affirmer que les Roumains de Kučevo et de Braničevo (incluant la région de la Mlava, de Homolje - donc Melnica) possèdent des caractères linguistiques propres aux Roumains de Transylvanie. Cette immigration aurait débuté au XVIII - ème siècle, peut - être même avant selon Emil Petrovici (5).

LE PREMIER BAPTEME ("BOCIEZ")

Le baptême à l'église se déroule aussitôt que possible après la naissance de l'enfant, au plus tard un mois après (6). Jusqu'en 1941 - 1945, les popes dressaient les actes de baptême qui tenaient lieu d'état civil. Il était donc indispensable de baptiser les enfants. Depuis 1946 c'est l'administration laïque qui a en charge les affaires du village. Il m'est difficile de savoir si cela a eu des conséquzences sur le nombre de baptisés car l'institution religieuse ne met pas à la disposition du public les cahiers de baptême. Mais, d'après les témoignages des villageois, ce baptême n'est plus pratiqué par la totalité des habitants.

L'enfant est accompagné à l'église par ses parents et son parrain; ce dernier tient l'enfant nu dans ses bras durant la cérémonie religieuse. Le nouveau né est posé sur un tissu qui auparavant restait à l'église; de nos jours il sert à confectionner des vêtements à l'enfant. "La tradition veut que ce soit une chemise du père qui soit utilisée à cette occasion, mais cela ne se pratique plus depuis longtemps" affirme un informateur. Cette tradition s'est conservée dans la région de Poreč: "Pendant le baptême, l'enfant est dans l'une des chemises de son père et sous sa tête il y a un fil rouge, une pièce en or et du basilic (7).

Le parrain ne devait dévoiler le nom qu'au seul pope; il ne fallait pas que les parents l'entendent et le pope devait garder le secret jusqu'au second baptême, jour où le nom est dévoilé au public. Il s'agit d'une règle ancienne qui n'est plus respectée. Les Serbes de Homolje la respectaient aussi puisque S. Milosavljević mentionne qu'il peut se passer un certain temps (plusieurs mois, un an même) sans que personne sache quel est le nom de l'enfant. Ce n'est que lorsque les parents sont prêts financièrement pour célébrer "la fête du nom" ("kazivanje imena") que le nom est dévoilé. Jusque - là on l'appelait par le nom qu'il avait reçu du pope le jour où on était allé chercher de l'eau bénite, ou bien encore par un sobriquet. Il souligne même que cette fête était plus importante que la "slava" (fête du groupe domestique) (8). En Roumanie, à Goicea - Micà, on dit qu'il ne faut pas dévoiler le nom de l'enfant le jour de son baptême, car alors il ne vivra pas longtemps (9). C'est pourtant ce qui se fait le plus souvent, le nom étant tenu secret seulement si les enfants précédents étaient morts. Parmi les habitants de la région de Poreč, "pour le baptême on prépare une tourte que la 'moşa' et le parrain rompent en revenant de l'église et la mettent sur la table pour la chance du nouveau- né puis dévoilent le nom de l' enfant" (10).

Le baptême à l'église ne donne pas lieu à des festivités, seul un déjeuner avec le parrain marque l'évènement. Il est néanmoins important car le second baptême ne se faisant pas avant un an, il faut prendre des dispositions pour que l'enfant en cas de malheur ne meure pas sans avoir été baptisé. Il faut qu'il ait un nom au moins devant Dieu; c'est un grand pêché de ne pas faire

baptiser son enfant car s'il meurt il va en enfer; sans nom, il n'est pas reconnu par Dieu (cependant même cette précaution peut se passer de l'Eglise puisque si l'enfant est très malade, le parrain vient à son chevet et le baptise). A la fin de la cérémonie le pope coupe en forme de croix une mèche des cheveux de l'enfant; elle sera gardée par les parenta car elle porte bonheur, et peut guérir l'enfant en cas de maladie. Si l'enfant meurt sans avoir été baptisé, on l'enterre dans son berceau, mais une ouverture doit être laissée du côté des jambes pour qu'il puisse grandir. Il est enterré dans le jardin, à côté d'un arbre ou des fleurs; plus rarement on l'enterre dans un cimetière familial.

Le baptême à l'eglise ne donne pas lieu à des festivités, seul un déjeuner avec le parrain marque l'évènement. Il est néanmoins important car le second baptême ne se faisant pas avant uin an, il faut prendre des dispositions pour que l'enfant en cas de malheur ne meure pas sans avoir été baptisé. Il faut qu'il ait un nom au moins devant Dieu; c'et un grand pêché de ne pas faire baptiser son enfant car s'i meurt il va en enfer; sans nom, il n'est pas reconnu par Dieu (cependant mêne cette rpécaution peut se passer de l'église puisque si l'enfant est très malade, le parrain vient à son chevet et le baptise). A la fin de la cérémonie, le pope coupe en forme de croix une mèche des cheveux de l'enfant. Elle sera gardée par les parents care elle porte bonheur, elle peut guerir l'eenfant en cas de maladie. Si l'enfant meurt sans avoir été baptisé, on l'enterre dans son berceau mais une ouverture diut être laissée du côté des jambes pour qu'il puisse grandir. Il est enterré dans le jardin, à côté d'un arbre ou de fleurs; plus rarement on l'enterre dans un cimetière familial.

Il faut que le prêtre verse toute la "molitva" sur l'enfant sinon il risque de devenir un mauvais garçon ou d'être idiot. On dit de quelqu'un qui n'est pas comme il faut, que "le pope ne lui a pas versé toute l'eau". Pour cela les Heri (population slave du Banat) disent que l'enfant n'a pas été baptisé dans chaque coin de l'église ("nije krsten - nosen - u svaki budjak"). C'est le prêtre qui, tout en le baptisant, doit lui faire visiter chaque coin de l'église (11). Chez les Serbes de Homolje, pendant le baptême, la mère mimait des travaux ou une profession qu'elle voulait que son enfant exerçat plus tard (12).

Ce baptême peut se faire tous les jours sauf le mercredi et le vendredi; mais on peut le faire aussi durant ces deux jours d'exception si des fêtes religieuses tombent ce jour là. Si l'enfant naît à une période de jeûne ("puost") il faut le baptiser soit pendant cette période soit attendre la période de jeûne suivante; et si l'enfant naît à une période sans jeûne ("slastà"), il faut le baptiser à une période équivalente. La même pratique se retrouve parmi les Roumains dans la région de Zajecar (13). Les Serbes de Homolje préfèrent baptiser leurs enfants soit le dimanche, soit à l'occasion d'une grande fête religieuse et mais jamais le jour de la slava (14). Le parrain ne doit rien manger avant le baptême pour que l'enfant ait des dents saines, croyance que l'on retrouve chez les Serbes de la région de Podgorina (15). En attendant le second baptême, l'enfant est appelé par des sobriquets.

LE SECOND BAPTEME.

Selon la tradition, il est préférable de faire ce baptême avant que l'enfant ne puisse marcher car il devient difficile de le protéger des mauvais esprits à partir du moment où il peut se déplacer tout seul. "Avant un an tous les enfants étaient baptisés, mais maintenant ce n'est plus le cas. Il arrive même qu'on baptise un enfant alors qu'il a déjà commencé l'école. Parfois ils font ça par manque d'argent; ça revient cher un baptême". "Il arrive même que le mariage ("nunta") et le baptême soient célébrés en même temps". "La plupart des gens, s'ils ont deux enfants attendront de pouvoir faire le baptême aux deux en même temps".

Pour cette occasion, toute la famille du père et de la mère ainsi que les invités se réunissent. Le parrain est assis en tête de table, tourné vers l'est, "le soleil levant". A sa gauche se trouve la "muoşa" (la femme qui reçoit l'enfant dans ses bras une fois qu'il est venu au monde) et à côté d'elle la "baba" - sage femme (celle qui aide à mettre l'enfant au monde) qui aujourd'hui est disparue puisque les accouchements se font à l'hôpital. Les deux auteurs principaux dans le cadre des coutumes de la naissance sont assis donc côte à côte. La "muoşa", qui a reçu l'enfant lors de sa venue au monde, le transmet au parrain qui en sera désormais le responsable spirituel. Le père est assis à la droite du parrain. Lorsque le nom est tenu secret jusqu'à ce jour, le parrain demande aux personnes présentes (femmes et enfants compris) de deviner le nom qu'il avait choisi pour l'enfant. Il fallait parfois plusieurs tours de table pour qu'enfin quelqu'un le trouve. Cette personne prenait alors place à côté du parrain et du père; elle est considérée et traitée comme un invité privilégié. Aujourd'hui il n'y a plus aucune trace de cette pratique, mais on dit qu'elle existait encore dans les années vingt.

Autrefois, le choix du nom était le seul fait du parrain; un grand secret l'entourait et personne ne devait le connaître. Le parrain a encore de nos jours le pouvoir de choisir seul le nom de l'enfant, mais si les parents sont mécontents ils l'appelleront par un autre nom. Cela arrive très rarement mais dans ce cas c'est le nom choisi par le parrain qui sera retenu par les institutions officielles. Il y aussi des cas où le nom choisi par le parrain est refusé par l'Eglise sous prétexte qu'il "ne figure par dans le livre", qu'il n'est pas orthodoxe; un autre nom est inscrit à l'église mais le nom adopté est celui du parrain. Certains parents laissent encore l'entière liberté au parrain, mais en général il propose une liste de cinq ou six noms de chaque sexe et les parents choisissent avant la naissance de l'enfant. Il peut aussi proposer aux parents de choisir seuls, mais



La foire de Negotin (Timoc-Jougoslavie) largement fréquentée par les Roumains
(Photographie Nikola F. Pavković)

Pendant les funérailles, ainsi qu'aux commémorations de 40 jours, on offre aux participants les habits du défunt et d'autres vêtements neufs qui sont censés servir au mort dans l'au-delà; à ce propos on les offre par dessus la tombe ou bien après en avoir revêtu la croix funéraire (34). Toujours pour faire face aux difficultés du chemin, le mort doit être bien chaussé (35) et coiffé d'un bonnet en fourrure ou d'une serviette. On mettra auprès de lui dans le cercueil un bâton (ayant la même taille que lui) qui lui servira d'appui lorsqu'il franchira les obstacles et qu'il traversera des ponts dans l'autre monde (36).

Afin de se reconnaître dans l'au-delà, les époux doivent être enterrés dans leur "blouse de noces" (37) et doivent porter leur alliance ainsi que la moitié de la "serviette de noces", celle qui les a unis pendant la cérémonie du mariage (38).

Dans les lamentations on retrouve souvent le motif de la jeune fille morte habillée en mariée:

Draga mea şi nanà me-re	Ma bien chère et ma marraine
Un'e nanà, ai plecat	Où t'en vas-tu, ma marraine
D'e-aşa frumos tse-ai gàtat?	Pour t'être ainsi parée
Tse-ai gàtit ca o mireasà	Tu es parée comme un mariée?
Cred cà acu tse dus dze acasà.	Je crois que maintenant tu quittes la maison.

(Lamentation de la région de Pàdureni, Transylvanie) (39)

NOTES

1) "A pomeni" = commémorer (verbe du vieux slave "pominati" = in memoria revocare) et "pomanà" = aumône (subst. féminin du verbe pominati).

2) Les croyances populaires sur le voyage de l'âme dans l'au-delà ont fait l'objet d'une étude que j'ai publiée dans la revue Lares (4/1989, pp. 443-476).

3) L'auto-commémoration se pratique sous des formes complexes, surtout au sud de la Petite Valachie, où elle est encoré fréquente de nos jours. Elle prouve la préoccupation de s'assurer pendant la vie de tout ce qui est considéré comme nécessaire dans l'autre monde; on projette par des dons, vers l'autre monde, le nécessaire pour dormir, manger, se laver (Ioana Armàşescu, Sanda Larionescu - "Ritualul pomenirii de viu în zona de sud a Olteniei"; Studii şi Cercetàri. Muzeul Satului, Bucarest, 1971.

4) "Les dons sont faits pour que le mort ait tout ce qu'il lui faut dans l'autre monde" (Runcu: Gorj, 1931, fiche E. Bernea). De façon générale on peut dire que les objets qu'on met dans le cercueil, ainsi que tout ce qui est offert comme don aux funérailles ou aux commémorations, est destiné à pourvoir aux besoins du mort dans l'autre monde.

5) "On allume la chandelle quand l'homme rend l'âme, sinon il n'aura que de l'obscurité dans l'autre monde" (Runcu/Gorj, 1931, fiche E. Bernea).

6) Artur Gorovei - Ouàle de Paşti, studiu de folclor. Bucarest, 1937. Paul H. Stahl - Romanian Folklore and Folk Art; Bucarest, 1969, pp. 35 sq.

7) Vasile C. Popa - Folclor din Ţara de Sus; Bucarest, 1983, p. 191.

8) "Les morts se réveillent et, ayant de la lumière, ils rentrent à la maison": Simion Florea Marian, Sàrbàtorile poporului român, Bucarest, 1898-1901; IIe vol., p. 273, région de Banat.

9) Ibidem, p. 271; attestations pour les régions de Teleorman, Gorj, Olt, Dâmboviţa. (Adrian Fochi - Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: ràspunsurile la chestionarele lui N. Desnuşianu; Bucarest, 1976).

10) Marian, ibidem, p. 273, pour la région de Banat, où les feux s'appelent "lumièrettes" ("luminuţe", "luminikii"); leur nombre est égal à celui des morts de la famille.

11) Angelo de Gubernatis - Mythologie des plantes; 1882, tome II, p. 240. Pour les pratiques roumaines voir Artur Gorovei - Descântecele Românilor. Studiu de folclor. Bucarest (1931), 1985, pp. 132-133.

12) Les fagots ne doivent pas être traînés par terre, mais portés sur le dos et ne doivent pas être coupés avec la hâche mais brisés par la main (Marian, ibidem, p. 273).

13) P. H. Stahl - "Les églises en bois de Valachie. La table des ancêtres" (pp. 155-159); Valeriu Buturà - "Eglises en bois de Transylvanie. La table des ancêtres" (pp. 32-35). Les deux études sont publiées dans le volume Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, vol. 7, Paris, 1984.

14) Par exemple, dans une lamentation de Maramureş: "C'est ta fille Marie / Viens et prends-la par la main / Et emmène-la avec toi au dîner", apud I. Bîrlea - Balade, colinde şi bocete din Maramureş vol. I, Bucarest, 1924, pp. 116-117. Ou encore: "Et tes parents, tous / Te feront un bel accueil / Jolis comme des fleurs / Ils te prendront par l'aisselle / Et te mèneront à table / Pour avoir de nos nouvelles"; apud Antologie de folclor din judeţul Maramureş sous la direction de I. Chis-Stet, Baia Mare, 1980, p. 226.

15) P. H. Stahl, ibidem.

16) cf. Lucienne A. Roubin - "Espèces végétales, éléments de médiation entre vivants et défunts en Méditerrannée septentrionale"; Les hommes et la mort, Paris, Musée de l'Homme, 1979, p. 45.

17) Dans tous les Balkans la "colyva" est le don principal offert pour les morts à l'occasion des funérailles et des commémorations. Son caractère céréalier, ainsi que l'image de la résurrection du grain de blé, ont été facilement associés à l'espoir de la résurrection des morts. Le récit de Pitton de Tournefort (Relation d'un voyage au Levant; Paris, 1717, tome I, p. 128) a bien saisi la correspondance établie entre le sort du grain de blé enterré et celui des morts, correspondance sur laquelle repose l'espoir de la résurrection. Il a laissé aussi une bonne description du partage de la nourriture sur la tombe même, qui suppose la participation du mort au repas offert pour lui: "Neuf jours après les funérailles on envoya la Colyva à l'église. C'est ainsi qu'ils appelent le grand bassin de froment bouilli en grain, garni d'amandes pilées, de raisins secs, de grenades, de sésame et bordé de basilic et de quelques autres plantes odoriférantes... voilà l'offrande du Colyva, établie parmi eux pour faire souvenir les fidèles de la résurrection des Morts.... le fossoyeur est suivi de trois personnes, l'une porte deux grandes bouteilles de vin, l'autre deux paniers de fruits, le troisième un tapis de Turquie que l'on étend sur le tombeau du mort pour y servir la Colyva et la collation...".

18) Ernesto de Martino - Morte e pianto rituale nel mondo antico; Torino, 1975, pp. 238-293.

19) Sur les vestiges archéologiques des offrandes funéraires de grains de blé et d'autres semences céréalières chez les Daces et les Daco-Romains, voir D. Protase - "Considérations sur les rites funéraires des Daces"; Dacia, 1962.

20) Sur l'identification de Zalmoxis avec une divinité chtonico-agraire, mise en rapport ave le destin cyclique de la végétation, voir I. I. Rusu - La religion des Géto-Daces; Bucarest, 1947, pp. 96-97.

21) L'interprétation de Mircea Eliade (De Zalmoxis à Gengis-Khan; Paris, 1970; le chap. "Zalmoxis") va dans le sens de l'identification d'un culte à mystères, dans le cadre duquel Zalmoxis aurait revélé la possibilité d'acquérir l'immortalité par l'intermédiaire d'une initiation qui comportait une descente souterraine, une mort rituelle, suivie d'une renaissance.

22) Mircea Eliade - Traité d'histoire des religions; Paris, 1977, pp. 172-174.

23) Mircea Eliade - Histoire des idées et des croyances religieuses; vol/ I, Paris, 1978, pp. 41-42.

24) Marian, op. cit., tome II, pp. 272-274.

25) Ibidem.

26) Valeriu Buturà - "Credinţe în legàturà cu cultura grâului la Românii din Transilvania". Sociologie Româneascà, II, 1937. La pratique de l'immersion d'un crucifix pour conjurer la sécheresse et obtenir la pluie est attestée en Occident depuis le XIII-e siècle, jusqu'aux XIX-e et XX-e siècles (Sainyves - Corpus, pp. 212 sq. et 215 sq.), mais paraît-il sans connotation funéraire (apud Eliade; Traité..., p. 170).

27) Sava Iancovici - "Costume şi obiceiuri la Românii din Serbia"; Sesiunea de comunicàri ştiinţifice a muzeelor etnografice şi de artà popularà; Bucarest, 1966; pp. 468-469.

28) P. H. Stahl - "L'autre monde. Les signes de reconnaissance". Buletinul Bibliotecii Române, vol. X (XIV), Freiburg, 1983.

29) Constantin Bràiloiu - Ale mortului din Gorj; Bucarest, 1936.

30) Le village d'Ungureni, région de Làpuş (dans I. Chis-Stet - op. cit., p. 235).

31) Village de Runcu/Gorj, 1931, fiche E. Bernea.

32) Idem.

33) Ov. Bârlea, op. cit.,

33) Ov. Bîrlea, op. cit., p. 550 (village de Cerbàl, région des Pàdureni).

34) P. H. Stahl - L'autre monde...

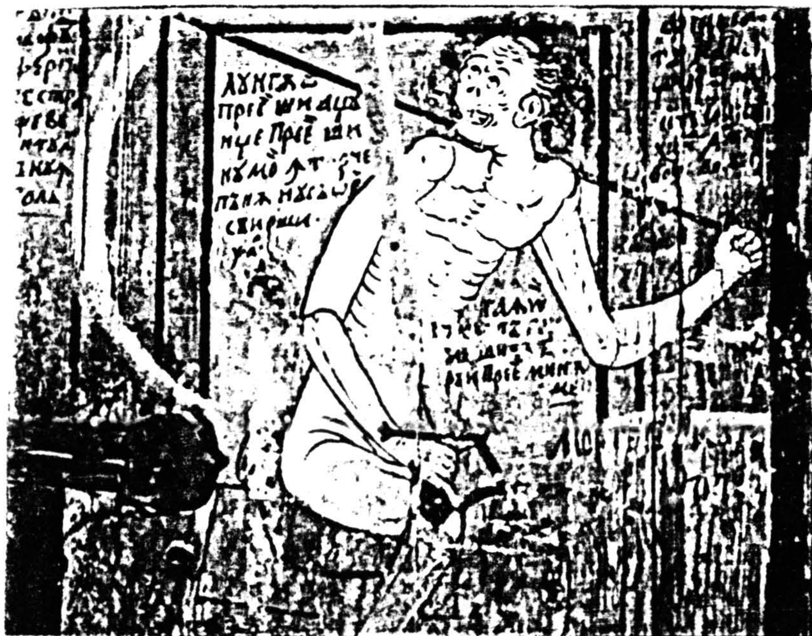
35) "Chaussé de bottes... ou de chaussures de noce qu'on a gardées pour l'enterrement" (G. Pitiş -"Ingropàciuni. Perşani". Convorbiri Literare, Bucarest, 3/1893, p. 343.

36) T. Frâncu et G. Candrea - Românii din Munţii Apuseni (Moţii). Bucarest, 1888. Gh. Pavelescu - "Cercetàri folclorice din judeţul Bihor". Anuarul Arhivei de Folclor, 1945, p. 109.

37) P. H. Stahl - L'autre monde...; le même, "Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques"; Etudes Rurales, nr. 105-106/1987; pp. 230 sq. La coutume de l'enterrement en vêtements de noce avait été saisie aussi par Al. Lambrior - "Inmormântàrile". Convorbiri Literare, IX/1875, p. 153. Frâncu et Candrea, op. cit., p. 173 ("si le mort avait été marié on l'habillait en chemise de noce").

38) Pour la signification de la serviette ou du mouchoir comme lien entre deux personnes (motif fréquent aussi dans les contes merveilleux) voir P. H. Stahl, L'autre monde..., p. 95. La pratique est attestée aussi par Ràdulescu-Codin et I. Ràuţescu - Dragoslavele, 1923, p. 228; de même, Stanca Fotino, "Leruit, cântec ceremonial de înmormântare"; Revista de Etnografie şi Folclor, 2/1970, p. 161.

39) Ovidiu Bârlea - "Bocete şi versuri funebre din ţinutul Pàdurenilor (Hunedoara); Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei; Cluj, 1973, p. 550.



L'image de la mort sur les parois d'une église en bois du Maramureş.

LES PORTES MONUMENTALES DE LA ROUMANIE
considérations générales sur leur genèse et leur signification

Petru Caraman

Tout le monde sait qu'il a existé une culture des époques préhistoriques; de la pierre taillée et de la pierre polie, auxquelles ont succédé les époques des différents métaux - du cuivre, du bronze, du fer... Les archéologues s'occupant de ces époques ont pu les reconstituer grâce aux pièces qui ont résisté le long des millénaires et qu'ils ont trouvées dans leurs fouilles.

Mais parallèlement à ces époques préhistoriques, il a dû certainement exister une longue époque du bois avec sa propre civilisation, qui a eu elle aussi son cachet spécifique d'une originalité unique, ce qui était tout à fait naturel étant donné qu'en ce temps-là, c'est la forêt qui a dominé le paysage phytogéographique de notre planète. Et l'homme qui vivait au milieu des immenses forêts a dû nécessairement en utiliser le bois, d'abord d'une façon très rudimentaire, puis de plus en plus perfectionnée - aussi bien pour ses besoins strictement matériels, que pour ceux d'ordre spirituel - en créant toute sorte d'objets à finalités variées: économico - domestique, religieuse, esthétique... Tels furent sa propre habitation, la demeure des dieux qu'il vénérait, toute espèce d'outils ménagers, armes contre ses ennemis et contre les bêtes féroces, objets de culte ou d'ornement, amulettes, instruments de musique... etc. Mais malheureusement, tous ces objets qui auraient été de précieux témoignages d'un passé si riche en créations en bois ont disparu presque sans trace. Seulement tout à fait exceptionnellement certains objets en bois - comme par exemple ceux qui ont été trouvés dans les tombeaux des pharaons de l'Egypte - sont parvenus jusqu'à nous. Pour l'archéologie préhistorique, la grande civilisation du bois restera pour toujours une énigme irrésolue, quoique cette civilisation du bois ait existé dans de nombreuses régions du globe terrestre. Parmi celles-ci, le territoire de la Dacie antique - la Roumanie d'aujourd'hui - occupe la première place, ayant été de tout temps le pays des forêts. Un brillant vestige de cette civilisation énigmatique est constitué par les portes monumentales du Maramureş et aussi par celles des autres régions de la Roumanie.

Si le matériau périssable de notre porte monumentale n'a pas pu résister aux intempéries, la porte n'a pas péri. Elle a été sauvée par la vigueur d'une tradition, qui s'est montrée immortelle, car toutes les fois qu'elle tombait vaincue dans la lutte contre le mauvais temps, elle ressuscitait comme le phénix. Là où elle s'était écroulée, la tradition la faisait reparaître! Bien entendu, pas toujours sous la même forme, mais avec quelques modifications d'une époque à l'autre; toutefois gardant toujours certains élémernts fondamentaux, qui se maintenaient invariablement. Il est grandement regrettable que le matériau de nos portes monumentales ne soit comparable, en ce qui concerne sa durabilité, ni à la pierre, ni au métal. Aussi dur que soit le bois dont elles sont faites - habituellement c'est le bois de chêne que l'on utilise partout dans ce but - il est quand même caduc. Il ne peut résister que tout au plus pendant quatre générations. C'est pourquoi nous n'avons pas la chance de posséder des vestiges de portes qui nous permettent de poursuivre sur des bases concrètes - dans le genre des pièces archéologiques - l'évolution de leur aspect architectonique de même que l'évolution des sculptures des piliers et du cadre supérieur ou même des portes proprement dites, d'une époque à l'autre. Cette évolution ne peut être reconstituée qu'avec beaucoup de prudence et sur d'autres bases, en utilisant le plus possible le critérium comparatif.

Mais avant de nous occuper du passé de notre porte monumentale, voyons "grosso modo" qu'est-ce que c'est aujourd'hui que cet objet ethnographique que nous voulons étudier. Tout d'abord, nous devons justifier pourquoi nous l'appelons porte monumentale. C'est parceque le spectateur est frappé non seulement par sa beauté, mais aussi par ses proportions, qui donnent l'impresison du grandiose. Le voyageur étranger se rend compte, dès le premier coup d'oeil, qu'il ne se trouve pas devant une porte habituelle, destinée seulement à satisfaire les besoins ménagers. Ceci est encore plus évident lorsque - comme il arrive assez souvent - elle se trouve en flagrant contraste avec la petite maison, tout à fait modeste de l'intérieur de la cour du même maître. Puis, on se demande: pourquoi une telle profusion de sculptures et d'ornements chantournés? La discordance entre la porte et la maison en ce qui concerne les dimensions, de même que le soin spécial que le maître de la maison montre pour la faire aussi belle et aussi imposante que possible, nous font comprendre clairement qu'elle représente quelque chose de plus qu'une simple porte et qu'elle est en effet une porte monument. C'est ce qui explique d'ailleurs pourquoi ce produit ethnographique roumain a attiré d'abord l'attention des amateurs d'art, qui ont montré le plus vif intérêt pour lui jusqu'à présent. Toutefois, eux non plus n'ont pas contribué en grande mesure à la connaissance en profondeur de ce sujet. Le seul fait positif que nous devons aux historiens de l'art et aux touristes amateurs de beau est la collection de matériaux, composés surtout de photos de portes monumentales de différentes régions du pays, et qui, bien entendu, sont valables aussi pour les ethnographes. Cependant il est

regrettable qu'on n'est pas arrivé jusqu'à présent à faire un recueil méthodique et uniforme pour la Roumanie entière de ces précieux matériaux, qui sont menacés de plus en plus de disparaître, comme tant d'autres créations artistiques du peuple. Dans les conditions actuelles, il est donc difficile, même pour les historiens de l'art, de faire une classification générale des portes monumentales d'après des critériums esthétiques, ce qui aurait pu servir aussi aux ethnographes comme première orientation, pour relever les caractères typiques de ces portes. Pour les mêmes raisons et à défaut d'études préalables, une classification du point de vue purement ethnographique serait encore plus difficile à réaliser maintenant.

En ce qui concerne notre attitude dans cette recherche à caractère ethnographique et ethnologique vis-à-vis des portes monumentales de la Roumanie, nous devons mentionner que le point de vue esthétique ne nous intéresse pas tout particulièrement. Quoiqu'il soit si éloquent dans le sujet qui nous préoccupe, nous ne le considérerons que comme une simple composante. Mais comme l'ethnographe doit examiner un produit populaire dans toute sa complexité, ce serait certaienment une erreur que de négliger totalement l'élément esthétique. Toutefois, nous le prendrons en considération non pas pour ce qu'il est à présent, mais surtout pour ce qu'il a été jadis, à son origine. A notre avis, au delà des motifs actuels à caractère décoratif, l'oeil de l'ethnographe doit scruter aussi des réalités et des phénomènes psychiques qui ont disparu aujourd'hui de la conscience du peuple.

Il y a deux aspects de la porte monumentale qui s'imposent à l'attention du chercheur et qui doivent être étudiés: leur aspect architectonique et leur ornementation.

L'ARCHITECTONIQUE DES PORTES MONUMENTALES ROUMAINES.

Nous commençons donc par l'examen de l'aspect architectonique, qui présente une série de variantes, ce qui nous oblige à essayer de les grouper par types:

a) Le type le plus simple et le plus répandu est celui des portes à trois piliers de la même hauteur, entre lesquels sont encadrées la grande porte avec ses deux battants et la petite porte, celle-ci ayant un pilier commun avec la grande porte. Les trois pilliers et la poutre horizontale au-dessus d'eux soutiennent une construction prismatique massive ayant comme base un triangle isoscèle. Par une de ses surfaces latérales rectangulaires, cette construction s'appuie sur la poutre médiane sur toute sa longueur, tandis que les deux autres surfaces latérales du prisme restent en dehors formant le toit à deux versants, qui partent du sommet. Ces deux surfaces sont habituellement recouvertes d'échandoles en forme "d'écailles de poisson" ou de "queue d'hirondelle".

b) Le type assymétrique, moins répandu, est représenté par deux piliers plus hauts qui encadrent la grande porte et un pilier latéral plus petit qui avec un des piliers plus hauts - ou bien avec un autre petit pilier adjacent au grand pilier - encadrent la petite porte.

c) Le type parfaitement symétrique à trois portes, ayant la grande porte au milieu encadrée par deux piliers plus hauts et une petite porte latérale de chaque côté, encadrée d'un pilier plus haut et un pilier latéral plus petit.

d) Le type parfaitement symétrique, aussi avec trois portes - la grande au milieu et par une petite porte de chaque côté - mais ayant quatre piliers de la même hauteur.

e) Le type à cinq piliers, offrant un abri vers la route pour les passants et ayant deux portes: la grande porte au milieu et une petite porte d'un côté.

f) Le même type à cinq piliers et deux portes; mais celui-c offre un abri aussi bien vers la route pour les passants, que vers l'intérieur de la cour pour ceux de la maison.

g) Le type à six piliers et trois portes - la grande porte au milieu et par une petite porte latérale - avec un abri vers la route de même que vers la cour. C'est le type le plus complexe et le plus spectaculaire. On le rencontre d'ailleurs très rarement.

h) Le type décadent, par lequel nous désignons les variantes des portes monumentales les plus nouvelles. A ce type de portes, le matériau ligneux est remplacé partiellement ou totalement par la pierre, les briques, très souvent par le ciment ou le béton armé et aussi par le métal. Ceci a affecté profondément l'aspect traditionnel des portes en question aussi bien du point de vue architectonique que sculptural, en faisant disparaître certains caractères archaïques, spécifiques aux portes monumentales et les remplaçant par d'autres, souvent dépourvus de goût et n'ayant aucune adhérence avec les motifs qu'ils ont substitués.

Dans certaines régions du pays, ce type s'est répandu comme une mode très appréciée à tel point qu'il menace de supplanter en peu de temps les portes monumentales consacrées par la tradition.

Quelle pourrait être l'origine de cette espèce de portes? Il est évident que tout d'abord elles ont dû répondre à une nécessité pratique d'ordre ménager, comme n'importe quelle porte. Mais cela n'explique pas tout, quand il s'agit des portes monumentales. Quelle pourrait être la finalité de cette grande construction montée sur des piliers? Qui ou que devait-elle abriter? Serait-ce simplement une espèce de toit destiné à protéger de la pluie ou de la neige les portes et les piliers ou bien un abri pour les hommes? Mais pour un tel but, il n'y avait pas besoin d'un espace aussi grand que celui qui caractérise l'intérieur

de cette construction qui requérait tant de matériau. Ou peut-être était-ce pour un autre but ménager? Nous n'y verrions rien de pratique. Au contraire, du point de vue ménager, elle crée même de sérieuses difficultés pour la circulation des chariots chargés de foin ou de bois ou d'autres produits des différentes récoltes, car elle limite beaucoup l'espace à la partie supérieure, fait que nous avons enregistré de la bouche même des personnes possédant de telles portes.

Voyons si un examen de perspective ethnologique, en nous servant du critérium comparatif ne serait pas en mesure de jeter quelque lumière sur l'origine énigmatique des portes monumentales orumaines.

L'ethnologue polonais St. Poniatowski, dans son excellente étude sur l'origine de l'arc de triomphe romain, qu'il a étudié aussi bien sous l'aspect architectonique que sous celui rituel - en se servant d'un riche matériau ethnologique de toute l'Eurasie et de données du domaine de l'archéologie historique et préhistorique européenne - est arrivé à la conclusion que cet arc aurait comme prototype le tombeau aérien sur pieux des régions où existait l'usage des habitations lacustres (palafittes ou terramare). En attribuant à l'arc de triomphe une origine purement romaine, Poniatowski est d'avis que les villages préhistoriques des sept collines - où plus tard prendra naissance Rome - étaient tout d'abord séparés les uns des autres par des vallées marécageuses qui n'auraient été desséchées qu'après le fusionnement de ces villages en un tout. C'est dans cette ambiance lacustre qu'a apparu, premièrement en dehors de la ville - d'après le modèle des tombeaux sur pieux - la "porta triumphalis" construite ne bois. Plus tard, cette porte est devenue "arcus triumphalis", en changeant le matériau de construction en pierre sous l'influence de la civilisation étrusque. Dans cette "attique" en forme de caisse, qui constitue la partie supérieure de l'arc de triomphe et qui est placée sur les quatre colonnes, Poniatowski voit l'ancien cercueil du tombeau sur pieux. Il présume même qu'aussi la désignation d'arcus triumphalis dériverait de arco /cercueil/ d'autant plus qu'il était mis en liaison avec la forme voûtée de la construction. Mais, chose étonnante, si nous nous rapportons à nos portes monumentales les plus représentatives et les plus réussies du point de vue artistique, leur aspect architectonique nous évoque l'arc de triomphe romain. Surtout les types à trois portes - la grande au milieu et les petites de côté - reproduisant le schéma architectural de l'arc de triomphe à trois baies. De même, la prédilection que les Roumains manifestent dans la construction des portes monumentales pour l'arcade à leur partie supérieure, est encore un caractère très significatif pour la parenté de ces portes avec l'arc de triomphe.

Serait-ce là une simple coïncidence? Cela nous semble impossible, tellement les analogies sont frappantes. Il ne nous paraît par du tout invraisemblable qu'il s'agisse ici d'une influence romaine directe, venue en Dacie par les colons romains, qui ont eu comme modèle l'arc de triomphe lorsqu'ils ont construit les portes dans leur nouvelle patrie. Poniatowski n'a pas relevé cela dans son étude, n'ayant pas connu de plus près les portes monumentales de Roumanie. Il fait cependant allusion aussi aux portes de la région carpathique et mentionne, en passant, aussi les Roumains, lorsqu'il s'occupe des différentes réductions de tombeaux sur pieux. En principe, nous apprécions comme juste la conclusion de l'ethnologue polonais que l'arc de triomphe romain tire son origine du tombeau sur pieux. Cela ne veut pas dire que nous attribuons aux portes monumentales roumaines la même *origine que Poniatowski attribue à l'arc de triomphe romain. Pas du tout! Néanmoins, étant* donné que nos portes ont subi l'influence de l'arc de triomphe après la conquête de la Dacie par les Romains comme nous le pensons - il nous intéresse indirectement de connaître dans une certaine mesure l'évolution de celui-ci.

Des informations ethnologiques relatées par Poniatowski, rappelons les portes sacrées japonaises, "torii" du chemin qui mène au temple, ensuite les temples miniatures appelés "yashiro", de même que les portes chinoises "mon" et "pai-lu", qu'il dérive des tombeaux sur pieux. Mais ce qu'il y a de plus intéressant dans sa documentation c'est l'existence même de ces tombeaux suspendus, attestés actuellement chez des peuples exotiques, à savoir en Océanie chez les Indonésiens, en Sibérie chez les Toungouses du fleuve de Léna et chez les Yakoutes.

Aux documents ethnologiques cités par Poniatowski, nous pouvons ajouter de nombreux autres. A notre avis, la forme la plus archaïque de mise au tombeau aérien, qui dépasse en ancienneté celle des tombeaux sur pieux auxquels se rapporte Poniatowski, est celle de placer le corps du défunt sur une plate-forme suspendue dans les arbres les plus hauts. En ce qui concerne la mise au tombeau aérien sur pieux, l'ethnologue allemand Lips remarque que cet usage a fortement influencé les coutumes funéraires de certains peuples ayant une civilisation supérieure. Il illustre son affirmation avec l'exemple des Parsis de l'Inde, adeptes de la religion de Zoroastre. Ils croient que "le corps d'un mort ne doit pas être mis en contact avec la terre".

Mais, parmi les usages funéraires des primitifs exotiques et des hommes préhistoriques, il y a surtout un qui nous intéresse tout particulièrement. C'est l'étrange coutume qui est attestée encore de nos jours par les ethnologures chez certains peuples exotiques et qui consiste à enterrer les morts de la famille à la porte de l'habitation ou bien à la porte cochère. Ainsi, dans la tribu Baluba de l'Afrique centrale, les mères

enterrent leurs enfants morts à la porte de l'entrée de leur hutte sous le seuil. Mais nous allons relater maintenant cette coutume sous une forme beaucoup plus compréhensive, se référant à tous les membres de la famille lors de leur mort. Il nous est attesté dans une zone assez rapprochée de la notre; celle de l'extrême sud-ouest de l'Asie.

Il existe dans le folklore arabe de nombreuses légendes dont le héros est Alexandre le Grand, appelé Al-Iskandar et surnommé Zu-l-Karnein, c'est-à-dire 'Celui qui a deux cornes'. Il est connu dans le peuple, chez les Arabes, non seulement comme un grand conquérant, mais aussi comme un célèbre voyageur qui a parcouru le monde entier jusqu'à ses confins. Le cycle épique des 'Mille et une nuits' contient une très intéressante légende se rapportant à ses pérégrinations: "On raconte qu'Iskandar Zu-l-Karnein a rencontré dans son chemin une espèce d'hommes extrêmement pauvres, qui ne possédaient rien des biens de ce monde. Ils creusaient des tombes pour les morts devant les portes de leurs maisons et à tout moment ils visitaient ces tombes, en enlevaient la poussière et allaient là pour prier le grand Allah. Ils ne se nourrissaient que d'herbe et d'autres plantes de la terre.." Et Iskandar envoie un messager pour inviter à venir chez lui l'empereur de ce pauvre peuple, mais celui-ci refusa dédaigneusement. Alors Iskandar alla lui-même le voir et lui demanda, entre autre choses, aussi sur ce qui lui avait semblé tellement bizarre et qui avait excité sa curiosité: "Pourquoi creusez-vous des tombes devant vos portes?" L'empereur - que la légende présente comme un véritable sage et en même temps comme un modèle de piété - lui répondit: "Pour qu'ils soient toujours devant nos yeux, que nous puissions les regarder et nous rappeler continuellement la mort, afin de ne pas oublier la vie future et pour faire périr dans nos coeurs l'amour pour la vie terrestre... ".

Evidemment, la façon comme cet empereur justifie pourquoi son peuple enterre ses morts devant les portes de leurs maisons ne nous intéresse nullement. Notre attention est frappée exclusivement par la coutume insolite comme acte ethnographique. En effet, cette légende qui parle si clairement de l'enterrement des morts de la famille devant les portes de leur propre habitation, de même que des manifestations de nature cultuelle des parents du défunt à ces tombes, est très éloquente. D'autre part, les régions asiatiques où cette coutume a circulé sont celles d'où l'Europe et principalement le sud-est de ce continent a reçu de nombreuses et importantes influnces culturelles depuis des temps très anciens. En admettant que l'usage funéraire relaté dans la légende arabe citée a été adoptée par les peuples du sud-est de l'Europe et entre ceux-ci de même par les anciens habitants de la Dacie, la porte représente aussi le lieu favori des âmes des ancêtres et en général des esprits. Alors, on ne peut plus s'étonner qu'elle a pu devenir avec le temps un monument en l'honneur de ceux-ci. Donc, c'est par cela que s'explique le caractère sacré de la porte. Ce caractère lui vient par conséquent du fait que dans une époque préhistorique reculée, c'est devant la porte, sous le seuil, qu'on ensevelissait les morts de la famille.

Il y a toute une série d'interdictions, de rites et de croyances populaire en liaison avec le seuil et la porte; nous en citerons seulement quelques-unes. Ainsi, par exemple, ce n'est pas permis de couper du bois sur le seuil, ni même de le frapper, pour ne pas troubler la paix des âmes qui y habitent. Autrefois, quand le paysan biélorusse passait le seuil de la maison, il se signait pieusement ou même prononçait une courte formule de prière. Chez les Mordves, le cortège nuptial - avant de partir à l'église pour le mariage - s'agenouillait devant la porte. Chez les Ukrainiens de la région de Pokucie, quand la mariée entrait pour la première fois dans la maison de son époux, elle devait baiser le seuil de la porte. En Jougoslavie, chez les Bosniaques, la mariée se met à genoux devant le seuil et y place dessus une monnaie d'argent, acte qu'on ne peut interpréter autrement que comme une offrande. En Herzegovine, la mariée baise le seuil et enduit avec du miel la porte. De même, la mariée bulgare enduit avec du beurre et du miel le linteau de la porte, quand elle entre dans la maison de son époux.

Chez les Polonais il y a un intéressant rite funéraire très répandu dans le peuple: quand ils portent hors de la maison le cercueil avec le mort pour le conduire au cimetière, ils le mettent trois fois de suite sur le seuil ou ils frappent trois fois le seuil avec le cercueil.

Autrefois, en Norvège, quand quelqu'un prêtait serment, il tenait les mains tout le temps sur le montant de la porte. En Allemagne et ailleurs, au cours du Moyen Age, on jugeait les procès devant les portes de l'église ou devant les portes de la maison du juge. Les jugements chez lesquels présidait le monarque lui-même, avaient lieu devant les portes du palais impérial, royal ou princier. C'est toujours là - à ce qu'il paraît - que se rassemblait le conseil des grands dignitaires de l'Etat. Sans doute, à ce conseil, font allusion les premiers vers de certaines chansons populaires roumaines qui ont fonction de ballade ou parfois même de noëls:

La poartà la Ştefan Vodà	Devant la porte du palais du Prince Etienne
Mari boieri îmi stau de vorbà.	Des grands boyars tiennent conseil.

Enfin, nous rappelons que - d'après les croyances populaires - certaines sorcelleries étaient accomplies avec une grande efficacité sur le seuil de la porte. Ainsi, au commencement du XVIIIe siècle, le tribunal polonais de Kamenetz-Podolsk a condamné une sorcière "pour avoir jeté certains maléfices sur le seuil" d'une famille ("...ratione sypania czarowjakichś na progu...").

D'autres part, chez les Roumains, on fait des charmes d'amour - en état de produire un puissant effet - avec un copeau pris du bois de la porte:

"...Todirean e fàrmàcat...
- Da cine l-o fàrmàcat?
- Douà puice din cel sat!
- Şâ cu ce l-o fàrmàcat?
- Cu sulfinà
Din gràdinà
Şâ cu apà din fântânà
Cu aşchiţà
Din portiţà,
Cu pàr galbàn din cosiţà..."

Le grand nombre de rites et de croyances tellement variés, se rapportant à la porte, nous revèlent son caractère mystique, qui peut avoir pour substratum le fait qu'elle abritait jadis les tombeaux des ancêtres. Ce caractère a pu favoriser non seulement les rites mentionnés, mais aussi l'apparition de certains motifs ornementaux.

L'ORNEMENTATION DES PORTES MONUMENTALES.

Comme nous l'avons déjà relaté, les portes monumentales sont à l'origine le produit de deux fonctions distinctes: a) l'une visiblement pratique, desservant des buts purement ménagers, qui constitue le rôle primaire de ces portes; b) l'autre mystique par excellence, de nature cultuelle, résultat de l'utilisation de la place où est située la porte pour des buts funéraires.

Il est cependant nécessaire d'apporter un correctif à cette séparation sur le plan fonctionnel, étant donné qu'à un examen plus attentif, on constate qu'elle n'est pas si tranchante. En effet, comme nous tâcherons de le montrer, le caractère pratique des portes comme objet ménager n'est pas du tout un trait exclusif, en sorte que l'on s'imagine que le peuple s'en fait. Cette réalité a une grande importance, car elle ne se répercute pas moins sur l'ornementation des portes que leurs éléments d'ordre cultuel à substratum funéraire. C'est pourquoi, avant de passer à l'étude des motifs plastiques qui ornent les portes, nous voulons mettre en évidence le caractère mystique qu'a en général n'importe quelle porte du type ménager, indépendamment de toute relation avec quelque rituel dans le genre de ceux discutés antérieurement.

Dans la conception populaire, la porte est la représentante de la maison et de tout le ménage. Les événements les plus importants de l'intérieur reçoivent leur expression dans des symboles bien connus au monde rustique et que ceux de la maison attachent à la porte à certaines circonstances solennelles. S'il y a un mariage dans la famille, c'est ici, à l'un des piliers de la porte qu'on attache le sapin qui annonce aux villageois et aux passants l'heureux événement. S'il arrive que quelqu'un de la famille meure, c'est toujours là, aux mêmes piliers, que l'on met les bannières funèbres ou bien - plus récemment - on étend le crêpe du deuil.

La porte apparaît en même temps comme une recommandation de la maison et de la famille. Si quelqu'un veut jeter l'opprobre sur une famille, c'est symboliquement sur la porte de celle-ci qu'il le jette. Ainsi, dans nos villages et même dans d'autres pays, des malfaiteurs la salissent de boue ou encore avec des oeufs pourris. Cela constitue le suprême outrage pour ceux de la maison. C'est une offense qui souvent se venge par la mort, si l'on découvre les coupables. Conformément à la mentalité populaire, tout ce que l'on fait de bien ou de mal sur les portes, se répercute directement sur la maison et sur la famille. Ce n'est donc pas étonnant que les chanteurs de noëls, dans leurs chansons rituelles - éminemment panégyriques - louent hyperboliquement les portes et de cette façon ils glorifient la maison entière et ses hôtes.

C'est ce que nous constatons chez les Roumains de même que chez les peuples slaves. Chez les Ukraïniens par exemple, apparaît fréquemment le motif des portes d'or dès les premiers vers du chant de Noël:"A u naьa platoьa / Zoloti vorota...". Les chanteurs moraves commencent leur chant de Noël en faisant l'éloge du fils de l'amphytrion, qui construit des portes en argent et en or: "Kova synek, kova vrata... / Ta vrata jsou z střibra, zlata..." Le motif des portes en or et en argent est familier aussi aux noëls serbo-croates et slovènes. C'est toujours dans l'intention de glorifier la famille pour laquelle ils chantent, que les "koledari" bulgares parlent des portes en bois du maître de la maison. Si chez les Roumains il n'est pas question de portes en or, les premiers vers du chant de Noël ne glorifient pas moins la porte. D'un esprit plus réaliste, ils relèvent sa solidité sous une forme évocative qui vibre de vie. Les chanteurs semblent stupéfaits d'admiration devant les portes de l'amphytrion et se demandent pleins d'étonnement: "A qui pourraient bien être ces portes / Si hautes, si merveilleuses / Toutes verrouillées de chaînes?"

Mais la porte représente le chef même de la famille, le maître de la maison. C'est ce que nous dit très précisément un noël bulgare des monts Rodopes, qui raconte que la nouvelle que l'amphytrion a une porte en argent - et en plus, 9 paons et 9 paonnes dans sa cour - est arrivée jusque chez l'empereur. Comme l'empereur l'ui-même n'avait pas quelque chose de pareil, il envoie ses émissaires très curieux de savoir si cette merveille existait réellement. L'amphytrion leur dit que les 9 paons sont ses 9 fils et les paonnes, ses 9 brus, tandis que la porte en argent c'est lui-même: "Sam si sam y giorta srebrana".

Sur le plan mystique, la porte emprunte certaines vertus magiques de la palissade de la cour, qui justifient encore mieux l'importance qu'on lui donne. Il ne faut pas oublier que, dans la mentalité primitive, la palissade est le type le plus expressif du cercle magique qui, contournant la totalité des biens d'un paysan et sa maison, les défend des éventuels dangers du dehors. Dans le contour de ce cercle magique, la grande porte représente le point central. Elle est l'endroit par où se fait la communication entre le groupe restreint de la famille et le monde étranger d'au-delà du cercle - c'est-à-dire du connu à l'inconnu - entre ce qui est favorable ou en tout cas bien intentionné à l'adresse de la maison et ce qui ne l'est pas. A l'intérieur du cercle se trouvent tous les biens, tout le bonheur; de l'extérieur guettent tous les malheurs. Par ce petit espace de communication, si l'on veille avec soin, n'entreront que les bonnes choses: richesse, abondance, santé. Mais c'est toujours par là, si l'on n'est pas assez vigilant que peuvent entrer tous les maux imaginables: maladies, calamités de toute espèce, même la mort et ce qui est pire encore, le porte-malheur qui amène la pauvreté, faisant en sorte que le maître de la maison n'ait aucun succès dans tout ce qu'il entreprend. Mais, c'est aussi par cette porte, comme suite de la négligence des membres de la famille, que peuvent sortir les bonnes choses: abondance, fortune, santé, prospérité, bonheur. Et surtout, à certains jours de l'annnée, tels que: la Saint Georges, la Saint Jean d'été, le Dimanche de la Pentecôte et plus spécialement encore à Noël, le Jour de l'An, l'Epiphanie et leurs veilles - les dangers mentionnés sont plus menaçants que jamais et le peuple connaît pour ces moments fatidiques un grand nombre d'interdictions du type tabou en liaison avec les portes.

La plus importante est de ne laisser aucune porte qui ne soit bien fermée - si c'est possible à clef ou verrouillée - la veille de Noël ou du Jour de l'An et veiller à ce que personne n'ouvre quelque porte toute grande exprès pour faire du mal. Si pendant ces nuits-là il arrive que quelque volaille ou quelque bête sorte par la porte oubliée ouverte ou bien ouverte intentionnellement par un ennemi de la famille, ceci est considéré - d'après la superstition populaire - comme le présage d'un grand malheur, signifiant que pendant l'année qui vient, la fortune du paysan va diminuer, toutes ses affaires vont régresser. Il n'est pas même besoin que les animaux soient volés, mais seulement qu'ils sortent hors de la cour ou qu'ils aient été chassés par quelqu'un pour que le malheur arrive. Le vol en lui-même ne présente qu'une importance minime; ce qui est à craindre, c'est le mal qu'un vol aussi insignifiant qu'il soit peut provoquer. Pendant ces nuits-là, il y a des gens mal intentionnés, qui vont à travers le village et enlèvent les portes de leurs gonds et les jettent sur la route, ou les portent plus loin en les cachant, ou même les mettent en morceaux et les brûlent. Par un tel acte, on crée dans le cercle magique de la maison une brèche par où peut sortir toute la richesse de l'intérieur.

Afin de renforcer la vertu protectrice de la porte vis-à-vis de la famille, maison et tout le ménage, le peuple a recours à différents moyens qu'il trouve dans la symbolique mystique de la magie. Ainsi, il fait graver habituellement sur les piliers de la porte et sur ses autres cadres ou assez souvent sur la porte elle-même, certains signes dont la propriété est de la rendre plus résistante aux dangers venant du dehors. Ce procédé n'est pas du tout uniquement roumain. On pourrait même dire qu'il est vieux comme le monde et qu'il a été autrefois très répandu sur tout le globe. Plus encore, ce qui nous surprend, c'est que ce procédé - loin de constituer un usage primitif, spécifique au monde rural - est attesté chez les peuples antiques de haute culture, caractérisant des monuments célèbres, édifiés à des époques quand leur civilisation a connu une grande prospérité. Nous pensons aux peuples asiatiques tels les Chinois, les Indiens, les Assyro - Chaldéens, les Perses, les Hittites, les Phéniciens, les Phrygiens..., ensuite les anciens Egyptiens et en Europe les Grecs antiques, les Etrusques, les Romains... Ainsi, sur les pilastres et en principe sur tous les cadres de la grande porte d'entrée des palais impériaux ou royaux, sur les portes d'un château fort ou d'un temple renommé, nous trouvons peintes ou sculptées des figures de bêtes sauvages des plus effrayantes, connues par leur force et leur cruauté, telles que: des dragons, des lions, des tigres, des rhinocéros... ou des figures fantastiques de monstres aussi féroces que possible. Différentes formes de sphinx - à tête d'homme et corps de lion, ou de taureau, ou encore d'oiseau - ensuite des gorgones, des méduses, des griffons... On attribuait à toutes ces images,- comme si elles avaient été vivantes - la force de garder l'édifice, sur la porte duquel elles figuraient des dangers extérieurs. Nous pourrions citer de nombreux exemples pour illustrer ce que nous venons d'affirmer. Dans l'Orient asiatique et même dans l'Europe antique, parmi les bêtes sauvages qui apparaissent le plus souvent comme gardiens de bâtisses monumentales, ce sont les serpents et les lions. Quant au sphinx, ils sont surtout les symboles apotropaïques des Assyro - Chaldéens et des anciens Egyptiens; mais de nombreux autres peuples ont reçu des influences de leur part. Ces sphinx impressionnaient non seulement par leurs figures effrayantes, mais aussi par leurs proportions gigantesques. Habituellement ils ne sont ni peints, ni représentés par des bas-reliefs ou hauts-reliefs, mais deviennent des réalisations sculpturales indépendantes placées devant les portes. Le sphinx assyro - chaldéen - ayant la forme d'un taureau ailé avec une tête d'homme - avait envahi dans l'antiquité tout le sud-ouest de l'Asie. Le sphinx egyptien de forme classique - monstre qui a le corps d'un lion et la tête d'un homme - a influencé aussi le monde antique européen

du littoral nordique de la Méditerranée à une époque tardive, plutôt comme élément architectonique décoratif qu'apotropaïque.

Mais dans l'Egypte antique, il a toujours été un des plus puissants 'apotropaia' et a joui d'une si grande popularité même dans la plus ancienne époque de l'histoire de ce pays et jusqu'à notre ère, qu'on peut dire qu'il représente la création plastique - picturale et sculpturale, de même qu'architectonique - la plus spécifiquemnt egyptienne. Nous remarquons fréquemment chez les Egyptiens - aussi bien que chez d'autres peuples antiques et modernes - le phénomène de la multiplication de l'élément apotropaïque qui, d'après la mentalité primitive, augmente de beaucoup l'efficacité magique du symbole. Nulle part ailleurs, peut-être, ce phénomène n'apparaît sous une forme plus claire et plus éloquente que chez les anciens Egyptiens. Nous ne nous référons pas seulement aux coliers et aux ceintures féminines à clochettes, qui se caractérisaient par toute une série de sphinx miniature, destinés à protéger la personne qui les portait, mais nous pensons principalement à ces longues files de sphinx qui veilllaient aux portes de quelque citadelle, mais le plus souvent devant les temples célèbres: une file partant de l'une des colonnes de la porte et une autre file de l'autre colonne et formant parfois une véritable allée de sphinx de quelques centaines de mètres de longueur. Le sphinx, comme symbole apotropaïque, était si caractéristique pour l'Egypte antique, que nous pouvons affirmer que le pays lui-même, dans sa totalité, était mis sous sa protection. En effet, le sphinx de proportions colossales de Gizeh a été élevé là-bas dans la vallée des grandes pyramides - bien avant que les pyramides aient existé - pour défendre tout l'Egypte des calamités qui menaçaient continuellement de se ruer sur lui de la région des immenses déserts et que les Egyptiens attribuaient à des démons effrayants ou même à des divinités destructives. Une preuve très claire du rôle apotropaïque du sphinx chez les anciens Egyptiens c'est le nom lui-même que les habitants arabes de l'Egypte d'aujourd'hui lui donnent: ils l'appellent "Abu'l-hôl", c'est-à-dire le "Père de l'épouvante". Nous ne doutons guère que cette dénomination tellement significative ne continue une tradition ancestrale, qui s'est transmise aux Egyptiens actuels de leurs prédécesseurs du pays du Nil.

Un autre 'apotropaion', auquel les Grecs antiques attribuaient la plus grande efficacité dans la défense contre les mauvais esprits et contre n'importe quel autre danger, c'était la Gorgone ou Méduse, qui se confondaient presque en dépit des petites différences d'ordre mythologique qui existaient entre elles. Une pareille vertu magique provenait du fait que la Gorgone était imaginée comme ayant dans ses yeux une telle force que rien qu'en regardant quelqu'un, elle le transformait en bloc de pierre. C'est pourquoi la présence de son image était salutaire là où on sentait un besoin de défense. Ceci a fait que la Gorgone soit très appréciée pour sa fonction apotropaïque, non seulement par les Grecs, mais qu'elle s'est répandue dans tout le monde antique et en premier lieu chez les Etrusques et les Romains, ensuite chez les peuples du sud-ouest de l'Asie jusqu'au loin dans l'immense Scythie barbare. Nous rencontrons cet élément aportropaïque utilisé aussi pour la protection des maisons, des palais ou des temples, étant porté comme alumette. Il figurait sur les boucliers des guerriers, sur leurs casques ou leurs cuirasses, sur les ceintures des femmes, sur leurs colliers, sur les cratères rituels pour les libations et servant à boire à l'occasion de différentes solennités.

Mais parmi toutes les espèces d'apotropaia, celle qui - comme nous le verrons - présente le plus vif intérêt pour l'étude de l'ornementation des portes monumentales roumaines, c'est l'image du serpent. Chez les anciens, dans les pays du bassin méditerranéen des trois continents limitrophes, c'est le serpent - et principalement celui de proportions gigantesques - que l'on considérait le gardien le plus sûr des objets précieux et surtout des trésors, puis celui des palais et des maisons, des temples et des caveaux. Ces croyances au sujet des dragons gardiens de trésors continuent dans la zone eurasiatico - africaine toute le long du Moyen Age et nous en avons des témoignages dans la folklore des différentes nations et même dans l'époque moderne presque jusqu'à nos jours. De même, nous trouvons dans le folklore moderne européen aussi des témoignages de dragons gardiens de palais. Aussi chez les Roumains, il y a des contes avec de motif. Dans le conte "La poule et le bonheur" de Dobroudja, un homme extrêmement pauvre - apprenant que son bonheur se trouvait dans une forêt où il y avait "un grand palais merveilleux, dont les portes ouvertes étaient gardées par deux immenses dragons" - part à a recherche. Arrivé là, notre héros voulut y entrer: "Mais les dragons sentant qu'un homme étranger s'approchait du palais, se mettent dans une telle colère, qu'on aurait cru que s'en est fait du pauvre homme". Notre héros réussit à a les calmer après leur avoir dit qu'il venait là avec des droits de maître: "Mais notre bonhomme... voyant que ces bêtes ne se calmaient pas, leur dit d'un ton menaçant: - Holà, bêtes suavages, moi je suis le maître du bonheur!... Et c'est à grand'peine que les dragons s'apaisèrent alors."

Rappelons encore que le serpent était tellement apprécié comme apotropaion chez les anciens, qu'il était utilisé très fréquemment comme gardien personnel des hommes, son image figurant sur les cuirasses, les boucliers, sur les casques ou sur les tiares, ou comme bracelet ou comme diadème pour les femmes. Aussi, typique chez les Egyptiens antiques est le "uraeus" - représentation du serpent naja - qui figurait sur la tiare des pharaons, de même que sur les coiffures des reines et de certaines divinités. Ce symbole - élément

apotropaïque à l'origine - est devenu dans ces cas un attribut de la royauté ou de la divinité, recevant le rôle d'emblème tabou à caractère sacré. Il est intéressant aussi de noter le fait que certains hommes primitifs de l'Océanie se tatouent sur le corps des images de serpents, qui évidemment ont la même fonction apotropaïque.

Cela dit, on ne sera pas du tout surpris que chez les Grecs modernes, il est attesté à Athènes même, l'usage de pendre aux bébés à leur berceau ou bien à leur cou des amulettes qui représentent un serpent ou plus exactement un dragon miniature. Et chose plus curieuse encore, c'est que cet usage, qui doit être très ancien, a fait que le nom de "drahos" de l'amulette a passé au bébé, de sorte que si le bébé est un garçon on l'appelle "drahos", c'est-à-dire dragon, et si c'est une fille "drahoula", c'est-à-dire dragonne. C'est par ces termes folkloriques que sont désignés les bébés dans la plus grande partie de la Grèce, pendant la période qui dure entre le date de leur naissance et celle de leur baptême, quand ils n'ont pas encore de nom personnel.

Et maintenant, après avoir passé en revue les motifs apotropaïques les plus importants, en usage chez les peuples appartenant aux trois continents voisins du bassin méditerranéen, nous devons relater encore un autre fait: c'est que ces motifs ne sont pas toujours utilisés isolément, par exemple seulement le lion, ou seulement le sphinx ou le serpent, etc. Mais très souvent ils apparaissent combinés et forment un complexe apotropaïque, auquel on attribue, bien sûr, une plus grande efficacité. Parfois nous trouvons associées deux ou trois de ces forces symboliques, d'autres fois même plusieurs. Enfin, beaucoup plus tard, nous rencontrons l'association d'un grand nombre de motifs apotropaïques - on dirait qu'on a mis à contribution tous les symboles connus - mais dans ce cas nous avons affaire à un phénomène de décadence totale sous l'aspect magique. Dans une telle association, les symboles perdent presque complètement leur signification apotropaïque et ils se transforment en motifs purement décoratifs.

Revenant maintenant aux portes monumentales roumaines, nous relèverons dès le début que c' est dans cette grande famille d'éléments apotropaïques dont nous venons de parler, qu'il faut chercher le motif essentiel qui orne les portes. Ce motif est le serpent de proportion gigantesque ou plus précisément le dragon. Toutefois, quoiqu'à notre avis ce soit le serpent qui se trouve à la base de toutes les portes monumentales, il y en a très peu où il apparaisse dans toute sa clarté. Nous commencerons donc notre examen par celles-là même.

L'exemplaire qui - entre toutes les variantes que nous avons connues-a la priorité sous l'aspect de la clarté, c'est la porte d'Olténie de Ion Paloș (du village de Prejna, département de Mehedinți), datant de plus d'un siècle. Si nous avons la possibilité d'étudier ce document d'une valeur exceptionnelle, c'est grâce à l'éminent ethnographe roumain Tache Papahagi, qui, en le publiant dans son atlas, l'a sauvé, car à présent il n'existe plus, quoique la porte subsiste encore! L'ornementation de cette porte est vraiment révélatoire. Sur chacun des trois piliers de la porte figurent longitudinalement, sculptés en haut-relief, un serpent géant de même grandeur, qui ondulent leurs corps d'un bout à l'autre des piliers, la tête vers leur partie supérieure et la queue vers la base. Puis, tout le long du linteau de la grande porte - légèrement voûté - évoluent en position horizontale, avec des sinuosités presque régulières, deux serpents plus petits, toujours en haut-relief, ayant chacun la tête dirigée vers un pilier, tandis que leurs queues s'avoisinent au milieu du linteau, de sorte que chaque battant de la grande porte a, à la partie supérieure, un serpent. Et aussi sur le linteau de la petite porte est sculpté - toujours horizontalement - un petit serpent, dont la longueur est égale à la largeur de la petite porte. Sa queue est dirigée vers le pilier extérieur de la petite porte et la tête vers le pilier commun avec la grande porte. Par conséquent la porte monumentale de Prejna compte en tout six serpents qui encadrent de trois côtés aussi bien la grande porte que la petite.

Le deuxième motif c'est la rosette, qui figure en multiples exemplaires sur chacun des trois piliers. Chaque rosette est placée dans les espaces libres formés par les ondoiements des serpents. Nous remarquons cependant une petite différence entre les rosettes: celles de sur le pilier extérieur de gauche de la grande porte sont composées d'un cercle dans lequel sont entaillées en profondeur six pétales; tandis que les rosettes de sur les deux piliers, qui forment le cadre de la petite porte, n'ont à l'intérieur que quatre pétales entaillées en plan. Dans ce type de rosettes, nous voyons une stylisation florale de la croix inscrite dans un cercle; dans l'autre type, le processus de stylisation est allé plus loin, ayant ajouté encoré deux pétales à la rosette. En considérant la porte dans son ensemble, on voit que les trois dragons de sur les trois piliers sont encadrés de rosettes. A notre avis, ces rosettes - indifféremment de leur forme - sont à l'origine un très ancien motif solaire qui représente ici un vestige du culte du soleil sur le territoire de la Dacie antique. D'ailleurs, cette interprétation est confirmée par un autre motif, non moins intéressant, celui de la nouvelle lune, qui figure seulement sur le pilier du milieu, commun à la grande porte et à la petite. Ce motif apparaît quatre fois et, de même que les rosettes, il est situé dans les sinuosités des ondulations du serpent, en commençant de la moitié du pilier et allant vers le haut. Ces deux motifs astraux - la rosette et la nouvelle lune - du point de vue de la signification et de leur finalité, constituent dans

l'ensemble ornemental une harmonieuse association avec le motif central du dragon: tandis que l'invocation talismanique du soleil avec sa lumière et sa chaleur d'un côté et de la lune, régulatrice des pluies de l'autre, assurera la prospérité de la maison sous tous les aspects - surtout agraire et pastoral; le motif du dragon, qui a une fonction apotropaïque par excellence, défendra la famille et ses biens, en éloignant tout danger qui menacerait de venir du dehors, soit de la part des hommes, soit de la part des bêtes sauvages ou des différents démons.

La grande porte - faite de longues planches disposées verticalement et de façon adjacente - ne présente aucune espèce d'ornement sculptural ou d'autre nature, exceptée la ligné ondulée de la bordure supérieure, qui est en parfaite harmonie avec les ondulations des serpents de son entourage et spécialement avec ceux de sur le linteau, étant une manifeste imitation d'après eux. Et pourtant, la grande porte a elle aussi un motif qui s'intègre à l'ornementation générale, car sur chacun des battants figure un grand cercle exactement au milieu. Cependant ces cercles ne sont ni sculptés, ni chantournés, mais purement et simplement tracés à la chaux. Ici, il ne peut plus s'agir de quelque intention décorative, parceque ces cercles ne suggèrent nullement l'idée d'ornement, quoique leur symétrie en rapport avec la porte soit sauvée. Nous nous sommes demandés quelle pourrait être la cause de cette frappante discordance entre les sculptures des serpents executées avec tant d'art et entre ces cercles d'une barbare primitivité. Il est impossible de les attribuer au même artisan! Il n'y a qu'une seule explication; cette porte, plus que séculaire, n'a pu résister aux intempéries que par ce qu'elle a eu de plus solide: ses piliers de chêne, qui se sont parfaitement conservés avec leurs sculptures; tandis que la grande porte et la petite porte - faites de planches d'une essence moins dure - ont pourri et ont été remplacées. Et celui qui a accompli cela - peut-être le maître de la maison lui-même - ne s'entendait pas plus à la sculpture qu'au chantournage. Toutefois, il s'est donné la peine de refaire les portes mobiles d'après le modèle des anciennes, qui étaient déteriorées et voyant sur les battants de la grande porte les deux cercles, qui avaient été très probablement chantournés, il a eu recours à ce procédé plus simple de les marquer à la chaux. Mais pourquoi n'a-t-il pas renoncé complètement de les reproduire? Ici transparaît la force de l'usage traditionnel, qui s'est imposé implacablement. Celui qui a dessiné les cercles à la chaux était conscient que ce motif devait être exprimé à tout prix, ne serait-ce que sous cette forme rudimentaire et disgracieuse. Nous voyons dans ce motif le cercle magique, dont le rôle est de protéger tout ce qui se trouve au-delà de la porte, à l'intérieur de la cour, ne laissant rien sortir de tout le ménage. (La petite porte, qui n'est pas visible dans la photo, semble n'avoir aucun ornement, pas plus que le toit de la porte qui est en échandoles).

En conclusion, la porte de Prejna est une variante qui, par son ornementation, se rapproche le plus de l'archétype des portes monumentales, non seulement d'Olténie, mais de la Roumanie entière. Tache Papahagi, en se rapportant spécialement au motif des serpents, dit à juste titre: "Ce motif d'ornementation constitue une rareté pour toute l'Olténie." Et nous ajouterons qu'il constitue une rareté pour toute la Roumanie. En effet, quoique le serpent apparaisse comme ornement aussi sur d'autres portes monumentales, aucune autre variante ne le présente sous une forme aussi expressive. Ce motif est inégalable aussi sous l'aspect de son admirable exécution artistique, car les serpents donnent l'impression d'être vivants: il semble qu'on les voit monter sur les piliers et aller le long du linteau.

Une autre porte monumentale, qui se caractérise aussi par le motif des serpents sous une forme très claire, provient de Transylvanie, nommément du Pays des Motzi. Elle a une ancienneté de 181 ans et il n'y a pas longtemps encore, elle servait de porte du cimetière de la petite ville d'Abrud, d'où elle a été apportée au Musée de plein air de Cluj. Cette porte présente le motif du dragon sur les deux piliers de la petite porte, dans la partie supérieure. Sur chaque pilier il y a un dragon sculpté. Cependant, ces dragons diffèrent beaucoup de ceux de sur la porte de Prejna.Tandis que ces derniers, quoique de proportions gigantesques, sont des serpents proprement dits, ceux de la porte d'Abrud, de dimensions plus réduites, ont une facture tout à fait différente: ils s'éloignent de la forme réaliste du serpent par leur aspect fantastique, étant ailés et ayant la queue terminée comme celle des poissons et le corps couvert d'écailles proéminentes. Ils sont placés vis-à-vis l'un de l'autre, dans une attitude menaçante, ayant leurs gueules grandes ouvertes, d'où sortent leurs langues bifurquées et la queue enroulée. Ils correspondent aux monstres de nos légendes et nos contes, tels que le peuple se les imagine. En dehors de ces figures de dragons, nous remarquons deux autres monstres à tête d'homme et corps de serpent, dont la queue a toujours une forme aquatique, se terminant comme chez les syrènes en petites nageoires de poisson défaites en deux. un de ces deux monstres anthropomorphes - le plus grand des deux, ayant la figure d'un homme à moustaches et la queue enroulée - est placé sur le pilier extérieur de la grande porte, dans sa partie supérieure. Le second monstre anthropomorphe, de proportions beaucoup plus réduites - sans aucun indice du sexe - est placé tout près de l'autre, dans le coin supérieur de droite de la grande porte, qui est adjacent au pilier extérieur. Celui-ci n'a plus la queue enroulée, proablement à cause de l'espace trop réduit, qui ne permettait pas une telle extension. Il a des ailes

au lieu de mains, ce qui à notre avis doit avoir été la cas aussi pour le monstre voisin de grande taille; mais à présent, une partie des traits de sa figure sont tellement effacés, qu'on ne peut distinguer rien de précis. En dehors de ces trois motifs tératologiques, il n'existe presque pas d'autres motifs indépendants, si ce n'est pas un cercle sur chaque bout de l'arcade de la petite porte et un troisièle cercle - stylisé sous forme de rosette à huit pétales - situé vers le milieu du pilier médian. A ces derniers motifs nous attribuons la signification de cercle magique.

En ce qui concerne les stylisations cruciformes chantournées du haut de la petite porte, nous les considérons une adjonction tardive à la place des anciennes pourries, en jugeant d'après leur aspect en quelque sorte discordant en comparaison de l'ornementation générale et aussi parceque leurs planches sont plus neuves. Elles remplacent, pour sûr, des motifs décoratifs dans le même style que les autres.

En envisageant l'ornementation de la porte d'Abrud dans son ensemble, nous pouvons dire que ce ne sont pas tant les figures tératologiques présentées plus haut qui frappent "a prima vista" le spectateur, que la profusion des guirlandes qui inondent aussi bien les chassis de la grande porte, que ceux de la petite porte, en décorant les piliers de chêne et les arcades avec une rare habileté. Les figures des deux dragons et des deux monstres anthropomorphes à queue de serpent ont été réduites au minimum en ce qui concerne leurs dimensions, car elles n'occupent qu'une petite partie de l'espace destiné à l'ornementation. Elles apparaissent plutôt comme des motifs accessoires vis-à-vis des ornements phytomorphiques qui dominent. Ceci nous mènerait à conclure que les motifs mentionnés n'y sont que des réminiscences, qui figurent dans cet ensemble décoratif seulement en vertu de la tradition. En examinant plus attentivement cette ornementation, nous remarquons qu'elle a comme point de départ le même motif, enguirlandé, c'est-à-dire répété continuellement. Sans doute, on ne doit plus chercher ici une signification symbolique à caractère magique, celle-ci ayant complètement disparu de la conscience du peuple depuis longtemps. Il ne s'agit donc dans ce cas que de préoccupation uniquement esthétiques. Toutefois, d'après nous, dans cette belle guirlande, transparaît encore l'archaïque motif du dragon, contaminé avec celui du cercle magique et avec le motif solaire. Mais cette combination de motifs - grâce à des intentions purement décoratives - a été transposée avec le temps dans le style floral. On a emprunté au domaine végétal des tiges fines et de petites branches, des feuilles et des pétales; tandis que de l'ancien domaine zoomorphique, on n'a gardé que la ligne ondoyante des serpents, avec des enroulements à intervalles réguliers. Malheureusement, la porte d'Abrud, telle qu'elle se présente aujourd'hui au musée de Cluj, n'a plus que les cadres, ce qui est d'ailleurs le principal; il lui manque aussi bien la grande que la petite porte, qui ont dû être déjà détériorées, quand elle a été apportée à Cluj. Il est très probable qu'aussi les portes proprement dites aient été décorées à l'origine. C'eût été intéressant de connaître leur ornementation. En conclusion, au-delà de l'aspect phytomorphique dominant dans le thème plastique de la porte d'Abrud - à tel point qu'il éclipse la présence des dragons - nous entrevoyons de grands serpents, comme ceux de Prejna, onduler leurs corps sur les piliers et sur les arcades.

Nous retrouvons le motif du serpent d'aspect réaliste, sous des formes moins claires il est vrai, aussi dans la région de Maramureş sur une porte du village Bogdan-Vodà. A l'intérieur des sinuosités, réalisées par les ondulations du reptile, figurent des motifs végétaux consistant en feuilles de chêne et en glands. Mais cette stylisation voile l'élément fondamental de la sculpture - les deux serpents placés par un de chaque côté de la porte - et le font paraître comme une espèce de tige ondoyante d'une plante grimpante dans le genre du lierre.

Le dragon, comme motif des portes monumentales, est attesté le plus souvent - sous une forme tout à fait claire, non stylisée - en Olténie septentrionale, à l'ornementation chantournée au-dessus de la petite et la grande porte. Là, apparaissent en séries, par deux dragons en miniature, les têtes vis-à-vis l'une de l'autre et se regardant réciproquement. parfois ces séries se succèdent en ligne horizontale, en s'échelonnant les unes sous les autres dans un nombre appréciable.

Mais l'élément de circulation générale, qui frappe le plus parcequ'on le rencontre très fréquemment, partout où est en usage la décoration des portes monumentales - au nord de l'Olténie et de la Valachie, au sud et sud-ouest de la Transylvanie, dans les Monts Apuseni et principalement au Maramureş, est le motif de la corde tordue. Il apparaît sculpté sur surface plane ou en bas- et haut-relief, formant de longues colonnes qui encadrent marginalement les piliers des portes ou les linteaux. Non moins il participe à la réalisation de différents ornements. La corde tordue est attestée très souvent aussi en dehors de la sphère des portes monumentales. Nous la voyons le long des montants des portes des églises en bois ou entourant l'église comme un cercle protecteur à l'extérieur ou même à l'intérieur; ensuite, sur les croix votives nommées "troiţe" et sur les croix des tombeaux. En Maramureş, ce motif envahit toute l'ornementation, indifféremment des thèmes ou des motifs. Maître Borodi de Sighet - renommé dans toute la région de Maramureş et même au-delà de ses limites, pour son habileté de constructeur de portes - m'a dit que "ce n'était permis de sculpter autrement" que sous forme de corde tordue. Je me suis rendu compte alors que la corde tordue était beaucoup plus qu'un simple motif. Elle est un véritable style sculptural dans toute la force du mot. Mais que peut bien représenter cette corde?

Nous avons d'abord soupçonné vaguement son origine au cours de nos investigations sur le terrain; cependant, cette énigme n'a été définitivement résolue que lorsque nous nous sommes trouvés devant certains documents ethnographiques - éloquents au plus haut degré - offerts par quelques portes monumentales des montagnes d'Olténie. Plus particulièrement quatre d'entr'elles sont représentatives: la porte monumentale du village de Dobrița (département de Gorj) de l'ancienne propriété du docteur T. Voiculescu, d'où elle a été transportée et sert actuellement de porte d'entrée au musée de ce même village; ensuite, la porte de Ion Alexoiu de Bumbești (département de Gorj), de même que celle de Ion Fotescu du village de Bârlești (département de Gorj). Nous remarquons à ces quatre variantes de portes la corde tordue encadrant marginalement les piliers en deux rangées qui partent de la base de chacun des piliers, où ils s'entrecroisent comme des queues de serpent et ensuite montent parallèlement en continuant au-dessus du linteau sur sa bordure inférieure. Là, juste au milieu du linteau, au dessus de la ligne où s'unissent les battants de la grande porte, se rencontrent les bouts des cordes. Mais ce qui est extrêmement intéressant et à la fois surprenant, c'est que chaque corde se termine par une tête de serpent, qui, dans la variante dr. Voiculescu mord une rosette en haut-relief. Cette image de la tête de serpent au bout de la corde tordue est à notre avis la preuve péremptoire que la corde elle-même n'est qu'une stylisation des serpents enroulés l'un autour de l'autre. La corde tordue représente donc - sous une forme schématique - le phénomène de la multiplication de l'élément apotropaïque que nous avons déjà mentionné et illustré antérieurement, surtout chez les anciens Egyptiens, par les allées de sphinx devant les temples. D'ailleurs, sous un autre aspect - mais tout aussi concret - nous avons connu ce phénomène de même chez les Roumains, lorsqu'il a été question des séries de dragons en miniature, chantournés à la partie supérieure de la grande et de la petite porte.

A la question quand et où a pris naissance pour la première fois ce schéma, on ne peut rien répondre de précis, ni en ce qui concerne la date, ni le lieu. Mais ce que nous pouvons affirmer avec plus de certitude, c'est que le processus de la représentation schématique des serpents multipliés, sous la forme d'une corde tordue, est très vieux et que, selon toute probabilité, il a apparu spontanément chez différents peuples, de façon tout à fait indépendante, sans que ce soit toujours absolument nécessaire de le considérer chez une certaine nation comme résultat d'une influence étrangère. Une preuve de son existence à une grande distance des frontières de la Roumanie, c'est que par exemple sur la porte principale de bronze de la basilique San Marco de Venise, - sur laquelle sont peintes deux séries de saints - figure aussi en triple exemplaire le motif de la corde tordue, en haut-relief; une grosse corde, véritable câble, se trouve juste au milieu de la porte, en separant les deux séries de saints et les deux autres cordes, plus minces, les encadrent marginalement. Nous rappelons en même temps que l'architecture a connu depuis l'antiquité la colonne torse et la torsade, qui ont été utilisées dans la construction des temples et des palais. Et le motif de la torsade- pensons-nous - représente le même phénomène de la multiplication par réduction des serpents comme éléments apotropaïques. En sa qualité d'ornement architectonique, la corde tordue apparaît fréquemment aussi à de nombreuses églises et monastères de Roumanie, surtout autour des cadres de la porte d'entrée, où elle semble être le reflet du même motif tellement caractéristique aux portes monumentales.

Du moment que la corde tordue n'est à son origine qu'une réduction schématique d'un certain nombre de serpents ou de dragons entortillés entre eux, cela veut dire que n'importe où son image se mointre dominante, nous devons y voir comme élément de base de l'ornementation le serpent. Ceci est d'autant plus vrai pour le Maramureș et la Transylvanie méridionale, où le trait même des plus différents motifs ornementaux est une corde tordue.

Une autre réduction schématique - dans le style géométrisant - du motif du serpent est la ligne zigzaguée, simple ou double, qui n'est qu'un dérivé de la ligne ondoyante. Quand la ligne zigzaguée est double, et les sommets des angles des deux zigzags se rencontrent, alors elle devient une longue colonne romboïdale. Les motifs du zigzag et de la colonne romboïdale apparaissent très souvent partout en Roumanie - surtout dans les montagnes de l'Olténie - toutefois ils sont moins répandus que le motif de la corde tordue.

Devant un telle réalité ethnographique, qui nous dévoile que l'ornementation des portes monumentales, dans son sentier, se base sur le motif du serpent, nous nous demandons si par hasard le motif du serpent ou du dragon n'aurait pas un substratum de croyances plus complexe que celles qui se trouvent à la base de n'importe quel élément apotropaïque. En effet, nous avons toutes les raisons de croire que, dans cette ornementation, il représente non seulement un 'apotropaion', mais qu'à côté de ce caractère il apparaît aussi comme le reflet d'un culte du serpent. En nous rapportant à l'antiquité, notre hypothèse peut être démontrée pour tout le basssin méditerranéen - eurasiatico-africain - et d'autant plus pour la Dacie. D'ailleurs, il n'y a rien d'étonnant qu'un animal aussi effrayant que le serpent ait pu être cultivé comme génie ou même comme divinité, depuis la phase religieuse la plus primitive des croyances totémiques. L'homme, se sentant désarmé devant toutes ces bêtes sauvages - plus fortes que lui et très dangereuses - a cru pouvoir se les rendre favorables en les vénérant. C'est ainsi que le sentiment de la peur a amené

l'ancien Egyptien à diviniser le lion, le crocodile, l'hyène, le serpent... Chez les Romains, les serpents étaient considérés comme les gardiens de l'atrium. Les dieux Lares étaient fréquemment représentés dans la compagnie d'un ou même de deux grands serpents. Quant aux Daces, nous nous limiterons à rappeler leurs drapeaux de guerre, qui avaient la forme d'un dragon. etant confectionnés d'une étoffe fixée au bout d'une perche, cette étoffe se gonflait au cours de la marche, prenant l'aspect de l'effroyable animal qui planait au-dessus de l'armée comme s'il avait été vivant. Après la conquête de la Dacie, les Romains ont adopté comme "signa militaria" ces drapeaux, qu'ils nommaient "dracones". Ceux qui les portaient étaient appelés "draconarii". Le rôle apotropaïque de ces étendards est évident, mais il n'est pas moins invraisemblable que l'image du dragon, qui les caractérise ait eu aussi une signification cultuelle.

Le folklore moderne roumain et même contemporain conserve encore la croyance dans les serpents protecteurs de la maison, que les maîtres non seulement épargnent, mais les considèrent avec vénération et les nourrissent. Nous trouvons d'ailleurs des croyances sur ces serpents protecteurs de la famille et de tout le ménage aussi chez d'autres peuples modernes d'Europe. Ainsi, par exemple, le paysan tchèque croit que "le serpent de maison" vit sous le seuil de la porte. L'endroit où est placée la demeure de ce serpent, dans la superstition tchèque est très significatif.

Nous voyons donc que le serpent ou le dragon était non seulement le terrible gardien qui, par ses traits repoussants effrayait et chassait; mais il était en même temps un grand protecteur de la famille et de la maison où il habitait, étant vénéré comme une espèce de "genius loci". En cette qualité, sa place favorite était autour de la maison, sous le seuil de la porte et, par extension, aussi sous celui de la grande porte, ce qui pourrait contribuer à expliquer en partie l'apparition de son image comme motif décoratif central sur les piliers des portes. Toutefois, dans cette représentation syncrétique, l'hypostase cultuelle du serpent n'a pas du tout éclipsé celle d'essence apotropaïque qui est restée toujours proéminente, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque moderne. Une preuve documentaire du rôle apotropaïque de l'image du serpent chez les Romains, parfaitement analogue au même motif de sur les portes monumentales roumaines, nous est offerte par une satire de Persus. Celui-ci, ennemi acharné de la mode hellénisante dans la poésie latine - imaginant un dialogue avec un apologiste de cette mode - donne à son antagoniste une réplique assez dure, frisant même l'indécence et se moquant sans aucun ménagement de l'influence grecque, considérée par lui comme une **impureté** sordide:

"J'interdis à qui que ce soit, dis tu, de faire ici des saletés.
- Fais peindre deux serpents: "Garçons, le lieu est sacré,
urinez ailleurs!"

L'image dont se sert le satirique latin, dans sa réplique allégorique, nous dévoile une tradition romaine en usage à Rome même. A son époque donc existait la coutume de peindre deux serpents sur le mur qui entourait une cour ou sur le mur d'un édifice et de mentionner aussi l'interdiction de profaner. Il est probable qu'ils aient été peints sur les piliers de la porte même un par chaque pilier. C'est ce que semble nous indiquer le nombre de deux. Ce qui était écrit ne faisait qu'avertir les passants. ce sont les figures des serpents qui avaient le rôle important et qui actionnaient efficacement sur ceux qui auraient eu l'intention de profaner l'endroit interdit. Nous apprenons cependant que l'inscription, elle aussi, prenait parfois un aspect mystique imressionnant, car on écrivait entre les deux serpents une imprécation à l'adresse des éventuels profanateurs.

Un autre motif apotropaïque dans l'ornementation des portes monumentales roumaines c'est la croix. Elle apparaît rarement sous sa forme simple, indépendante. Nous la rencontrons le plus souvent inscrite dans un cercle, sous l'aspect de deux diamètres qui s'entrecoupent perpendiculairement. C'est d'ailleurs sa forme la plus archaïque. Plus d'une fois, tous les quatre bras de la croix se prolongent au-delà du cercle, jusqu'au milieu des cadres qui les entourent. Elle figure habituellement sur les piliers et audessus de la petite porte: mais parfois, aussi sur le linteau de la grande porte et sur la grande porte elle-même. Lorsqu'elle est située au-dessus de la petite porte ou sur la grande porte, elle est en règle générale chantournée et a des proportions appréciables. A l'origine, cet ornement est un symbole solaire, comme nous l'avons dejà dit, mais plus tard, dans l'ère chrétienne, sa signification a changé radicalement en conformité avec la religion du Christ. Ainsi, elle est devenue un motif dans lesquel les paysans roumains ont vu de façon consciente le signe provindentiel, défenseur de tous les maux imaginables et possédant une force mystique extraordinaire d'éloigner n'importe quel danger de la maison sur la porte de laquelle elle figure. En d'autres mots, quoique totalement identifiée avec le symbole religieux du christianisme, la croix a dans l'ornementation des portes une fonction presque purement magique. Ses adhérences religieuses ne font que la fortifier au degré superlatif dans son rôle d'apotropaion.

Un autre motif ornemental digne d'attention que nous avons rencontré seulement dans le village de Rozavlea de Maramureș - mais nous ne doutons pas qu'il existe aussi ailleurs - c'est l'image de la main ayant les doigts tendus vers le haut, sculptée sur le pilier médian entre la grande et la petite porte. C'est aussi un apotropaion et encore un très à craindre. De même que la croix, il a un substratum religieux, quoique pas chrétien.

Il est spécifique chez les peuples Sémites, surtout chez les Arabes et les anciens Hébreux. Chez les Arabes d'Asie, aussi bien que chez ceux d'Afrique - principalement en Algérie - on rencontre fréquemment aujourd'hui le motif de la main sur les portes cochères et les portes des maisons. Ils le gravent, le peignent, le sculptent ou le pendent déjà confectionné d'avance, étant fermement convaincus qu'il défend la famille des dangers qui pourraient leur venir du dehors. Cette coutume a passé aussi chez les Grecs d'Europe au cours du Moyen Age, ce qui nous est attesté" pas l'historiographie byzantine. D'autre part, on connaît le geste répulsif des Arabes qui consiste à lever la main, les doigts dirigés vers celui qui a provoqué leur indignation ou quand ils veulent éviter un danger ou encore quand ils veulent anuler les effets du mauvais oeil. Les contes des "Mille et une nuits" abondent en scènes illustrant ce geste. En tout cas, c'est sûr que le motif de la main avec les doigts étendus s'est fixé dans notre plastique populaire grâce à une influence orientale venue par les Balkans. Ce serait intéressant de savoir par quelles voies est arrivée chez nous cette influence. On voit aussi le motif en question souvent sur nos oeufs de Pâques ornés à la plume, avec le même rôle apotropaïque.

Enfin, tout à fait en haut, sur le faîte du toit de la porte, au milieu ou à l'un des bouts, figure très souvent l'image relativement ample du coq, soit sculptée dans le bois, soit taillée en tôle, quand le toit n'est pas couvert de bardeaux, mais de tôles ou de tuiles. On l'identifie facilement d'après sa crête proéminente et sa queue en forme de faucille. C'est encore un symbole apotropaïque particulièrement puissant. On connaît bien la croyance populaire qu'au chant du coq tous les mauvais esprits s'enfuient effrayés, ayant perdu leur force funeste.

D'autres fois, sur le faîte de la porte monumentale, lorsque le toit - conformément à la vieille tradition - est en bardeaux, figurent de petites oiseaux habituellement exécutés sommairement, de manière plane, toujours en bardeaux. Ils sont placés en longue file d'un bout à l'autre du faîte. Il est difficile de dire ce qu'a pu représenter à l'origine ce motif, qui n'est pas général, mais quand même nous l'avons rencontré sur le toit de beaucoup de portes et dans différentes régions du pays. Naturellement, aujourd'hui c'est un simple élément décoratif, mais il se peut qu'il n'ait pas eu exclusivement ce rôle esthétique au début. Ayant en vue les adhérences d'ordre génétique de la porte monumentale avec certains rites funéraires, on pourrait faire l'hypothèse que cet ornement représente en multiples exemplaires l'oiseau - âme, que nous rencontrons fréquemment dans les cimetières, placé sur la croix sur une petite plaque en bois. L'oiseau - âme figure aussi, souvent, sur les croix votives ("troițe"). Bien plus, sur le toit d'une de ces troițe de Curtișoara (département de Gorj) se trouve même le motif de l'oiseau en série tout le long du faîte. On le voit aussi sur le faîte des maisons, où il a pu passer de la porte monumentale. Sur le plan ethnologique, ce motif de l'oiseau semble correspondre à celui des portes japonaises - "torii" (ou "tori-wi"), ce qui signifie "un oiseau reste assis" et aux oiseaux en bois fixés auprès des tombes sur pieux de Sibérie. Le folklore roumain conserve un écho de la croyance en l'oiseau - âme dans une belle anecdote humoristico - satirique à l'adresse des Tsiganes. La croyance en l'oiseau - âme est encore en fleur aujourd'hui chez les primitifs exotiques.

Nous nous arrêtons ici avec la description et l'interprétation des motifs ornementaux de la porte monumentale roumaine. Nous avons passé en revue seulement les motifs que nous avons considérés plus importants et plus typiques: les uns tirant leur origine de la fonction de cette porte comme partie intégrante du cercle magique de la maison; les autres, de son ancienne fonction funéraire comme lieu favori de sépulture pour les membres de la famille. Donc, nous avons distingué trois espèces de motifs ornementaux: 1) apotropaïques - pour la plupart; 2) talismaniques le cercle magique et les motifs astraux; 3) cultuels - l'oiseau - âme et en partie aussi la croix.

*

Maintenant, en conclusion, nous esquisserons les principales étapes évolutives de l'ornementation de nos portes monumentales:

I) La phase la plus archaïque est constituée par le motif tératologique des serpents ou dragons encadrés dans le motif solaire et celui du cercle magique - les deux, en multiples exemplaires.

II) Une autre phase, très ancienne aussi, commence lorsque la signification magique des symboles devient un peu moins claire dans la conscience des habitants de la Dacie et les préoccupations esthétiques se manifestent toujours plus intensément, ayant la tendance de s'ériger sur le premier plan. C'est alors que font leur apparition - d'une intention purement décorative - des éléments du style phytomorphique et de celui géométrique, qui se disputent la domination. Le triomphe sera, avec le temps, pour le style phytomorphique, sans toutefois pouvoir exclure le style géométrique. Le motif fondamental, des serpents, ne reste plus toujours dans sa pureté réalisté de l'origine, mais il s'éclipse de plus en plus devenant une tige ondoyante, d'après le contour du corps du serpent. Maintes fois, cette tige a la forme double, étant donné que sur les piliers figuraient assez souvent par deux serpents. D'autre part, sous l'action du processus géométrisant, le corps du serpent tend fréquemment à se réduire à une seule ligne sinueuse avec des ondulations très prononcées; puis, cette ligne - à la longue - se transforme en un zigzag, qui parcourt les piliers de

la porte d'un bout à l'autre et parfois même les linteaux. D'autres fois, lorsqu'il y avait deux serpents, apparaissent deux lignes en zigzag, dont les angles se rencontrant, une succession infinie de rhombes prend naissance tout le long des piliers. Les motifs astraux de même que celui du cercle magique - du creux des sinuosités des serpents - commencent à être eux aussi absorbés dans le nouveau tissu de la combinaison zoo-phytomorphique et géométrique.

III) Les deux serpents entrelacés se transforment en une corde tordue, au bout supérieur de laquelle subsiste encore pendant quelque temps la tête de serpent ou de dragon, pour disparaître ensuite complètement. Cette corde, devenant un nouveau style décoratif, envahit l'entière combinaison de motifs et à la fois, elle se constitue en ornement de cadre sur les piliers et les linteaux et souvent même sur les portes mobiles. Dans certaines variantes des portes monumentales, la ligne zigzaguée simple ou même double - c'est-à-dire la série rhomboïdale - reste dominante dans l'ensemble ornemental, au lieu de la corde tordue, mais cela arrive rarement. Dans d'autres variantes, le zigzag s'associe comme motif de cadre avec la corde tordue, ayant auprès de celle-ci un rôle décoratif accessoire. C'est le cas qu'on rencontre le plus souvent.

IV) La phase actuelle, quand le motif végétal s'affirme de la façon la plus claire, se caractérise par l'apaprition en abondance des branches ramifiées avec des feuilles et des fleurs. Bien plus, parfois on voit sculpté à la base de la tige - sur chacun des piliers de la porte - un pot à fleurs, d'où monte la plante comme s'élevaient autrefois les serpents. Cependant, même sous cette forme de suprême décadence en ce qui concerne la signification magico - symbolique du thème, il reste quand même quelque chose qui trahisse le schéma archaïque: c'est l'aspect ondulé de la plante, qui, très souvent porend la forme de guirlande, de même que le motif devenu omniprésent de la corde tordue. Dans cette dernière phase, nous assistons à la victoire définitive de la finalité décorative.

Nous pensons que l'époque des portes monumentales vécue par le peuple roumain - depuis sa formation - commence vers la fin de la deuxième étape plus haut esquissée.

Quant à la répartition géographique des portes monumentales, elle suit la ligne de ramification des Carpathes, c'est-à-dire des régions couvertes de forêts du pays. La population de la montagne - favorisée par le fait qu'elle vivait au milieu de ces forêts infinies - a pu garder et cultiver sans interruption une tradition artistique d'essence architectonique et sculpturale à la fois, qui autrement aurait disparu sans trace comme il est arrivé - semble-t-il - dans les régions des collines et dans la plaine, où les forêts ont cessé petit à petit d'exister, les terrains étant défrichés en faveur de l'agriculture. C'était tout naturel que, le bois manquant, les portes traditionnelles y cessent aussi d'exister. Ayant en vue les régions montagneuses de la Roumanie, où on les rencontre presque partout - tant en Olténie qu'en Valachie, en Transylvanie ou en Moldavie - nous devons souligner un fait qui nous paraît très significatif, à savoir:

Dans les Carpathes de Moldavie et de Bucovine, on trouve le type architectonique sous sa forme la plus simple et la plus générale, mais nous n'avons pas vu à ce type l'ornementation habituelle des piliers et des autres cadres ou des portes mobiles, excepté certaines décorations purement géométriques chantournées habituellement sur la partie supérieure de la petite porte et parfois même sur celle des battants de la grande porte. Par contre, l'ornementation apparaît dans toute sa splendeur dans les montagnes d'Olténie et partiellement dans ceux de Valachie, dans les régions carpathiques du sud de la Transylvanie - dans les départements de Hunedoara et de Sibiu et dans le "Pays de l'Olt" ("Ţara Oltului"), dans les montagnes Apuseni et principalement en Maramureş.

Mais pourquoi seulement là-bas? tandis qu'en Moldavie et en Bucovine on ne trouve pas du tout l'ornementation qui caractérise les portes des régions occidentales de la Roumanie? Serait-ce possible qu'elle ait existé et qu'elle soit tombée complètement en désuétude? Ceci serait inexplicable pour ces régions boisées, car ce serait tout à fait invraisemblable que seulement l'ornementation disparaisse totalement et que les portes subsistent! Une autre hypothèse nous apparaît beaucoup plus probable. Nous constattons que l'aire où les portes monumentales sont les plus florissantes coïncide approximativement avec les régions de la Dacie antique où la colonisation romaine a été la plus compacte. Ceci constitue un argument particulièrement éloquent, qui vient confirmer les adhérences génétiques des portes monumentales roumaines avec l'arc de triomphe romain. C'est une réalité ethnographique qui vérifie comme juste la thèse que nous avons soutenu plus haut.

La géographie folklorique de ces portes est encore loin d'être déterminée avec précision. Mais lorsque nous la connaîtrons mieux, nous serons surpris par l'unité de conception artistique du peuple roumain, aussi bien sous l'aspect architectonique, que sous celui ornemental.

Petru Caraman a laissé toute une série de manuscrits inédits, oeuvre d'une longue et insistante activité scientifique. Une partie de ses mansucrits a été publiée, partie en roumain, partie en français. Le présent article m'a été envoyé par l'amabilité de ION H. CIUBOTARU auquel j'adresse ici les plus vifs remerciements; sa contribution à la connaissance de l'oeuvre de Caraman est essentielle. Il a d'ailleurs publié une ample présentation de la vie et des études signées par Caraman ("Moştenirea ştiinţifică a profesorului Petru Caraman". Anuar de lingvistică şi istorie literată, tome XXVII, Iaşi, 1982).

Le présent article traite des portes cochères roumaines, sujet plutôt rarement abordé; il est arrivé écrit en français, et par souci de ne pas changer quelque chose à la pensée de son auteur, j'ai reproduit le texte tel qu'il m'a été envoyé. Il est évident que les faits compris dans cette étude supposent la connaissance d'une riche bibliographie, mais cette bibliographie manque. Comme le lecteur doit avoir une base bibliographique, si petite soit-elle, j'ajoute quelques titres portant essentiellement sur les portes cochères roumaines et l'analyse du décor dans ses relations avec les croyances.

BANAŢEANU, Tancred - Arta populară din nordul Transilvaniei. Bucarest, 1969.
COMŞA, Dimitrie - Album de crestături în lemn. Sibiu, 1909.
DIMA, Alexandru - Drăguş, un sat din Ţara Oltului (Făgăraş). Impodobirea porţilor, interioarele caselor, opinii despre frumos. Bucarest, 1945.
HUSZKA, Joszef - A Szekely Haz. Budapest, 1895.
IORGA, Nicolae - L'art populaire en Roumanie. Paris, 1923.
JEKELIUS, Erich - Das Burzenland. Kronstadt-Braşov, 4 vol., 1928.
NISTOR, Francisc - Poarta maramureşană. Bucarest, 1977.
OPRESCU, George - Peasant art in Rumania. Londres, 1928.
PACALA, Victor - Monografia satului Răşinariu. Sibiu, 1915.
PETRESCU, Paul - "Arhitectura". Arta populară românească, Bucarest, 1969.
PETRESCU, Paul - Motive decorative celebre. Bucarest, 1971.
PETRESCU, Paul et STAHL, Paul H. - "Decorul în arhitectura populară românească". Studii şi cercetări de isotria artei, Bucarest, 1960/1.
STAHL, Paul H. - "Porţile ţărăneşti la Români". Studii şi Cercetări de istoria artei, Bucarest, 2/1960.
STAHL, Paul H. - "Rumänische Holztore". Kunst in der Rumänischen Volksrepublik. Bucarest, 1961.
STAHL, Paul H. - "Motive decorative la porţile ţărăneşti din raionul Reghin". Studii şi cercetări de isotria artei, Bucarest, 1962.
STAHL, Paul H. - Romanian Folklore and Folk Art. Bucarest, 1969.
STAHL, Paul H. et PETRESCU, Paul - Maisons et atténances des paysans roumains de Margina Sibiului. Paris, 1987, dans la collection Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, vol. 12.
ŞTEFANESCU, I. D. - Arta veche a Maramureşului. Bucarest, 1968.
TZIGARA-SAMURCAŞ, Alexandru - L'art du peuple roumain; Genève, 1926.
VOINESCU, Ion - Monumente de artă ţărănească din România. Bucarest, 1921.



PETRU CARAMAN

LE PARRAIN ET LE BAPTEME, AU VILLAGE DE MELNICA

Dejan Dimitrijevic Rufu

La présente étude a pour cadre le village de Melnica, situé au nord - est de la Yougoslavie. Elle a pour but de rendre compte de sa population ainsi que de ses traditions à travers les rites qui marquent les temps forts de la vie personnelle (la naissance et le baptême, le mariage, la mort). Toutefois, il ne sera exposée qu'une seule partie des rituels qui accompagnent la naissance, c'est-à-dire le baptême. Les données ont été recueillies durant les anénes de 1988 et de 1989.

La population de Melnica fait partie de la minorité d'expression roumaine habitant la Yougoslavie. Des enregistrements qui datent de 1921 attestent dans ce village la présence d'une forte majorité de Roumains; sur 2097 habitants, 2070 étaient considérés Roumains et seulement 27 Serbes. Cette distinction a été faite selon des critères linguistiques (1); selon ce même critère, la population actuelle du village est sinon en totalité, du moins en très grande majorité d'expression roumaine. J'utilise le terme "roumain" qui est employé par la population elle-même quand elle s'exprime dans sa langue maternelle; les gens disent être Roumains et parler le roumain, mais lorsqu'ils s'expriment en serbe ils utilisent les termes serbes de "vlah", "vlasi" au pluriel, et appellent leur langue "vlaški".

Il n'y a aucune étude sur la provénience géographique de cette population, tout juste quelques indications. Bien qu'une population roumaine soit citée par d'anciens documents turcs (2), il semble que la plus grande partie de l'élément roumain présent dans la région soit le résultat d'une immigration relativement récente. Ştefan Meteş (3) afffirme que les Roumains vivant dans la région de la Mlava (nom de la rivière de Homolje) sont de immigrés originaires de Transylvanie, fuyant la dureté de l'administration austro-hongroise. Il mentionne même Melnica sous le nom de Mehniţa (la différence d'ortographe doit être due à un erreur de transcription des signes cyrilliques en caractères latins). Il tient une bonne partie de ses informations de Tihomir Djordjević (4) qui pense pouvoir affirmer que les Roumains de Kučevo et de Braničevo (incluant la région de la Mlava, de Homolje - donc Melnica) possèdent des caractères linguistiques propres aux Roumains de Transylvanie. Cette immigration aurait débuté au XVIII - ème siècle, peut - être même avant selon Emil Petrovici (5).

LE PREMIER BAPTEME ("BOCIEZ")

Le baptême à l'église se déroule aussitôt que possible après la naissance de l'enfant, au plus tard un mois après (6). Jusqu'en 1941 - 1945, les popes dressaient les actes de baptême qui tenaient lieu d'état civil. Il était donc indispensable de baptiser les enfants. Depuis 1946 c'est l'administration laïque qui a en charge les affaires du village. Il m'est difficile de savoir si cela a eu des conséquzences sur le nombre de baptisés car l'institution religieuse ne met pas à la disposition du public les cahiers de baptême. Mais, d'après les témoignages des villageois, ce baptême n'est plus pratiqué par la totalité des habitants.

L'enfant est accompagné à l'église par ses parents et son parrain; ce dernier tient l'enfant nu dans ses bras durant la cérémonie religieuse. Le nouveau né est posé sur un tissu qui auparavant restait à l'église; de nos jours il sert à confectionner des vêtements à l'enfant. "La tradition veut que ce soit une chemise du père qui soit utilisée à cette occasion, mais cela ne se pratique plus depuis longtemps" affirme un informateur. Cette tradition s'est conservée dans la région de Poreč: "Pendant le baptême, l'enfant est dans l'une des chemises de son père et sous sa tête il y a un fil rouge, une pièce en or et du basilic (7).

Le parrain ne devait dévoiler le nom qu'au seul pope; il ne fallait pas que les parents l'entendent et le pope devait garder le secret jusqu'au second baptême, jour où le nom est dévoilé au public. Il s'agit d'une règle ancienne qui n'est plus respectée. Les Serbes de Homolje la respectaient aussi puisque S. Milosavljević mentionne qu'il peut se passer un certain temps (plusieurs mois, un an même) sans que personne sache quel est le nom de l'enfant. Ce n'est que lorsque les parents sont prêts financièrement pour célébrer "la fête du nom" ("kazivanje imena") que le nom est dévoilé. Jusque - là on l'appelait par le nom qu'il avait reçu du pope le jour où on était allé chercher de l'eau bénite, ou bien encore par un sobriquet. Il souligne même que cette fête était plus importante que la "slava" (fête du groupe domestique) (8). En Roumanie, à Goicea - Mică, on dit qu'il ne faut pas dévoiler le nom de l'enfant le jour de son baptême, car alors il ne vivra pas longtemps (9). C'est pourtant ce qui se fait le plus souvent, le nom étant tenu secret seulement si les enfants précédents étaient morts. Parmi les habitants de la région de Poreč, "pour le baptême on prépare une tourte que la 'moşa' et le parrain rompent en revenant de l'église et la mettent sur la table pour la chance du nouveau- né puis dévoilent le nom de l' enfant" (10).

Le baptême à l'église ne donne pas lieu à des festivités, seul un déjeuner avec le parrain marque l'évènement. Il est néanmoins important car le second baptême ne se faisant pas avant un an, il faut prendre des dispositions pour que l'enfant en cas de malheur ne meure pas sans avoir été baptisé. Il faut qu'il ait un nom au moins devant Dieu; c'est un grand pêché de ne pas faire

baptiser son enfant car s'il meurt il va en enfer; sans nom, il n'est pas reconnu par Dieu (cependant même cette précaution peut se passer de l'Eglise puisque si l'enfant est très malade, le parrain vient à son chevet et le baptise). A la fin de la cérémonie le pope coupe en forme de croix une mèche des cheveux de l'enfant; elle sera gardée par les parenta car elle porte bonheur, et peut guérir l'enfant en cas de maladie. Si l'enfant meurt sans avoir été baptisé, on l'enterre dans son berceau, mais une ouverture doit être laissée du côté des jambes pour qu'il puisse grandir. Il est enterré dans le jardin, à côté d'un arbre ou des fleurs; plus rarement on l'enterre dans un cimetière familial.

Le baptême à l'eglise ne donne pas lieu à des festivités, seul un déjeuner avec le parrain marque l'évènement. Il est néanmoins important car le second baptême ne se faisant pas avant uin an, il faut prendre des dispositions pour que l'enfant en cas de malheur ne meure pas sans avoir été baptisé. Il faut qu'il ait un nom au moins devant Dieu; c'et un grand pêché de ne pas faire baptiser son enfant car s'i meurt il va en enfer; sans nom, il n'est pas reconnu par Dieu (cependant même cette rpécaution peut se passer de l'église puisque si l'enfant est très malade, le parrain vient à son chevet et le baptise). A la fin de la cérémonie, le pope coupe en forme de croix une mèche des cheveux de l'enfant. Elle sera gardée par les parents care elle porte bonheur, elle peut guérir l'eenfant en cas de maladie. Si l'enfant meurt sans avoir été baptisé, on l'enterre dans son berceau mais une ouverture diut être laissée du côté des jambes pour qu'il puisse grandir. Il est enterré dans le jardin, à côté d'un arbre ou de fleurs; plus rarement on l'enterre dans un cimetière familial.

Il faut que le prêtre verse toute la "molitva" sur l'enfant sinon il risque de devenir un mauvais garçon ou d'être idiot. On dit de quelqu'un qui n'est pas comme il faut, que "le pope ne lui a pas versé toute l'eau". Pour cela les Heri (population slave du Banat) disent que l'enfant n'a pas été baptisé dans chaque coin de l'église ("nije krsten - nosen - u svaki budjak"). C'est le prêtre qui, tout en le baptisant, doit lui faire visiter chaque coin de l'église (11). Chez les Serbes de Homolje, pendant le baptême, la mère mimait des travaux ou une profession qu'elle voulait que son enfant exerçat plus tard (12).

Ce baptême peut se faire tous les jours sauf le mercredi et le vendredi; mais on peut le faire aussi durant ces deux jours d'exception si des fêtes religieuses tombent ce jour là. Si l'enfant naît à une période de jeûne ("puost") il faut le baptiser soit pendant cette période soit attendre la période de jeûne suivante; et si l'enfant naît à une période sans jeûne ("slastà"), il faut le baptiser à une période équivalente. La même pratique se retrouve parmi les Roumains dans la région de Zajecar (13). Les Serbes de Homolje préfèrent baptiser leurs enfants soit le dimanche, soit à l'occasion d'une grande fête religieuse et mais jamais le jour de la slava (14). Le parrain ne doit rien manger avant le baptême pour que l'enfant ait des dents saines, croyance que l'on retrouve chez les Serbes de la région de Podgorina (15). En attendant le second baptême, l'enfant est appelé par des sobriquets.

LE SECOND BAPTEME.

Selon la tradition, il est préférable de faire ce baptême avant que l'enfant ne puisse marcher car il devient difficile de le protéger des mauvais esprits à partir du moment où il peut se déplacer tout seul. "Avant un an tous les enfants étaient baptisés, mais maintenant ce n'est plus le cas. Il arrive même qu'on baptise un enfant alors qu'il a déjà commencé l'école. Parfois ils font ça par manque d'argent; ça revient cher un baptême". "Il arrive même que le mariage ("nunta") et le baptême soient célébrés en même temps". "La plupart des gens, s'ils ont deux enfants attendront de pouvoir faire le baptême aux deux en même temps".

Pour cette occasion, toute la famille du père et de la mère ainsi que les invités se réunissent. Le parrain est assis en tête de table, tourné vers l'est, "le soleil levant". A sa gauche se trouve la "muoşa" (la femme qui reçoit l'enfant dans ses bras une fois qu'il est venu au monde) et à côté d'elle la "baba" - sage femme (celle qui aide à mettre l'enfant au monde) qui aujourd'hui est disparue puisque les accouchements se font à l'hôpital. Les deux auteurs principaux dans le cadre des coutumes de la naissance sont assis donc côte à côte. La "muoşa", qui a reçu l'enfant lors de sa venue au monde, le transmet au parrain qui en sera désormais le responsable spirituel. Le père est assis à la droite du parrain. Lorsque le nom est tenu secret jusqu'à ce jour, le parrain demande aux personnes présentes (femmes et enfants compris) de deviner le nom qu'il avait choisi pour l'enfant. Il fallait parfois plusieurs tours de table pour qu'enfin quelqu'un le trouve. Cette personne prenait alors place à côté du parrain et du père; elle est considérée et traitée comme un invité privilégié. Aujourd'hui il n'y a plus aucune trace de cette pratique, mais on dit qu'elle existait encore dans les années vingt.

Autrefois, le choix du nom était le seul fait du parrain; un grand secret l'entourait et personne ne devait le connaître. Le parrain a encore de nos jours le pouvoir de choisir seul le nom de l'enfant, mais si les parents sont mécontents ils l'appelleront par un autre nom. Cela arrive très rarement mais dans ce cas c'est le nom choisi par le parrain qui sera retenu par les institutions officielles. Il y aussi des cas où le nom choisi par le parrain est refusé par l'Eglise sous prétexte qu'il "ne figure par dans le livre", qu'il n'est pas orthodoxe; un autre nom est inscrit à l'église mais le nom adopté est celui du parrain. Certains parents laissent encore l'entière liberté au parrain, mais en général il propose une liste de cinq ou six noms de chaque sexe et les parents choisissent avant la naissance de l'enfant. Il peut aussi proposer aux parents de choisir seuls, mais



La foire de Negotin (Timoc-Jougoslavie) largement fréquentée par les Roumains
(Photographie Nikola F. Pavković)

le plus souvent ils refusent parcequ'il est préférable que le parrain ait une responsabilité dans ce choix, étant lui celui qui est censé apporter la chance à l'enfant. Les Heri du Banat disent également que le parrain choisit le nom de l'enfant sans concertation aucune (16).

En ce qui concerne la transmission des noms de baptême dans le cadre des lignages, où certaines règles favorisent le choix des noms, je n'ai pas trouvé des règles toute aussi précises ici. En Roumanie, selon les régions, les noms de baptême étaient attribués d'après ceux des parents, des grands parents (avec une préférence pour ceux du côté paternel) ou des parrains; il y avait aussi des noms qui étaient donnés par l'Eglise d'après le saint du jour de la naissance de l'enfant (17). Dans la région de Poreč il y a aussi la pratique de donner aux enfants les noms des grands parents paternels (18). Dans la région de Titovo Užice le nom est le plus souvent choisi pour son signifié: Gvozden de "gvoždje" - fer, Kamenko de "kamen" - pierre, afin que l'enfant soit fort; Srećko de "sreća" - chance, bonheur, toujours dans l'idée que le nom peut déterminer le sort de l'enfant (18 a).

J'ai cru d'abord qu'à Melnica aucune préférence n'existait, on me disait seulement "c'est selon les cas". Cependant, par le passé le nouveau-né héritait du nom de l'arrière grand-père qui tansmettait également les biens matériels et spirituels de la maisnie. Il s'agissait le plus souvent de l'arrière grand-père puisque généralement sa mort suivait ou précédait de peu la naissance de l'enfant. "Cette pratique avait peu à peu disparu à partir de la première guerre mondiale, mais on note un certain retour à la tradition". Toutefois la transmission du nom prend parfois des aspects plus subtils, qui ne s'offrent pas directement à la vue de l'enquêteur. Ainsi, en 1989 mes parents ont du choisir un nom pour un filleul garçon et c'est celui de mon grand-père qu'ils ont retenu. Ils ont pensé que les filleuls seraient contents car mon grand-père était très apprécié et jouissait d'un grand prestige dans la région, ayant été même maire du village, membre de l'armée royale et bel homme, comme le témoignent ceux qui l'ont connu. Je savais que les Serbes aussi choisissent les noms de héros légendaires; en Hercegovine on choisit un nom parmi les plus connus de la famille du nouveau né. Dans notre cas la personnalité appartenait cu groupe du parrain. J'ai alors interrogé mes parents et des personnes immigrées originaires de Melnica ou des villages voisins peuplés par des Roumains. Il m'a été dit que cela avait peu d'importance et qu'on peut choisir dans la famille fileule aussi bien que dans la famille parrain, on prend tout simplement un nom marquant.

Malgré toute l'estime qu'on pouvait avoir pour mon grand père, cela ne me suffisait pas à expliquer pourquoi tous mes cousins s'appellent Dušan comme lui. Etant soit leur grand-père maternel, soit leur grand oncle, il ne s'agissait pas d'une règle de transmission patrilinéaire directe; ce qui a fait que son nom se soit imposé de la sorte, est le fait qu'il est mort jeune, à vingt sept ans et d'une mort violente, ayant été exécuté. Lorsque je me suis renseigné davantage, j'ai appris que ce n'était pas un cas isolé et que le souvenir de tels disparus se perpétue à travers les générations par le nom de baptême. On peut ainsi choisir parmi les noms de la même génération s'il s'agit par exemple d'un enfant mort, ou parmi ceux de la génération précédente s'il s'agit d'un adulte mort. Des immigrés serbes de fraîche date venus de la région de Homolje, m'ont appris qu'ils procédaient également de cette façon, "pour que le nom reste dans la maisnie ('kuća') et ça le parrain le sait". De semblables pratiques quant au choix du nom ont existé aussi en Europe Occidentale, par exemple à Florence aux 14e - 16e siècles (19) ou dans les Pyrénées (20).

Les enfants sont baptisés pour la plupart alors qu'ils ont entre deux et cinq ans. Cela doit avoir lieu un jeudi ou un dimanche et le nom de l'enfant doit être annoncé avant midi, pendant que le soleil est dans sa phase ascendante, pour que l'enfant ait de la chance dans la vie. Cette sorte de baptême est pratiqué par tout le monde, tous les enfants étant baptisés - nommés par le parrain, même s'il ne le sont pas tous à l'église, car ce deuxième baptême est l'acte par lequel se fait l'intégration sociale de l'enfant. En Roumanie, l'enfant est intégré socialement lors d'une fête appelée "cumetria" (le compérage) (21). Il faudrait voir dans quelle mesure cela ne s'apparente pas au second baptême des Roumains de la région de Homolje.

Le double baptême ne semble pas être particulier aux Roumains de Homolje; les Serbes de la région le pratiquent aussi l'appelant "la fête du nom", "le dire du nom" ("kazivanje imena") et dernièrement ils l'appellent même baptême - "krštenje". Cette pratique était dénoncée aux 17e et 18e siècles en France (21a) mais je ne sais pas sous quelle forme elle se présentait alors.

Voici comment ce deuxième baptême se déroule de nos jours à Bistrica, village serbe de la région de Homolje. Quand on va chercher l'eau bénite ("molitfa") à l'église, juste après la naissance de l'enfant, le pope lui donne un nom. Ensuite, lorsqu'on fait le baptême avec le parrain, celui-ci donne un autre nom par lequel sera appelé l'enfant, mais il ne faut pas trop tarder: "Ma femme, le pope lui a donné comme Ljilja Ljulja et comme ses parents n'avaient pas les moyens de lui faire 'krštenje' avant cinq ans et que le parrain ('kum') ne voulait pas dire le nom avant, elle a gardé ce premier nom. A cinq ans ils ont fait le baptême et le parrain lui a donné comme nom Anica; mais comme elle était déjà grande, elle n'a pas voulu être appelée d'un autre nom. C'est pour cela que j'ai appelé une de mes filles Anica. Moi j'ai le nom que m'a donné le parrain; le nom donné par le pope n'est inscrit que dans les registres de l'église".

A Nerej, dans le pays de Vrancea, l'enfant reçoit son nom le huitième jour, lorsque le prêtre vient à la maison du nouveau-né pour le lui donner et "bénir la petite eau". Ceci se

déroule avant le baptême et en dehors de la cérémonie proprement dite; le parrain est absent et c'est la sage-femme qui assiste le prêtre. Le baptême peut se faire soit à la maison, soit à l'église, mais à cette occasion c'est le parrain qui s'occupe de l'enfant et qui assiste le prêtre. La cérémonie religieuse est suivie par un dîner, des échanges et des cadeaux rituels, des danses et des chants; le lendemain, la marraine baigne l'enfant; si l'enfant est chétif et sans chance de survie, la sage-femme peut le baptiser mais ce n'est "qu'un baptême fait à moitié et si l'enfant survit, le prêtre le baptisera selon la règle" (22).

Le village roumain de Grabovița, situé au nord-est de la Serbie, près de Kladovo, présente une situation unique à ma connaissance: "C'est la muașa qui donne le nom à l'enfant le jour de sa naissance, et présente l'enfant à l'assistance le jour du baptême; c'est elle qui le baptise. On respecte le parrain ce jour-là mais son rôle est surtout important au mariage".

LE DEROULEMENT D'UN SECOND BAPTEME.

Le parrain est assis en tête de table et la muoșa est à sa gauche (dans le cas observé la muoșa était la soeur du père) (23). Au début c'est elle qui tient les enfants; quand toutes les personnes invitées sont arrivées, le parrain se lève et dit: "On va baptiser l'enfant. Que le baptême se déroule en paix, que vous appreniez les noms en paix. Vivons!" Et les invités répondent en choeur: "Vivent les enfants ainsi que nous, et qu'on se retrouve tous à leur mariage". Puis la muoșa donne la fille (qui est l'aînée) au parrain: celui-ci la prend et la soulève à trois reprises et à chaque fois il dit: "Que vive Lidia". Ainsi la fille a été baptisée. Le même rituel recommence avec le garçon (qui est le cadet). Par la suite les parents offrent des cadeaux d'abord à la muoșa, puis au parrain; la muoșa et le parrain offrent également des cadeaux aux enfants, elle d'abord, lui ensuite. Enfin, la grand-mère paternelle et le père font le tour des tables tenant chacun un enfant et les invités mettent de l'argent dans les bonnets offerts par le parrain aux enfants.

Après les échanges de cadeaux, le parrain bénit le repas à la santé des enfants: ce n'est qu'alors que le repas peut commencer. Les réjouissances durent toute la nuit et le parrain est tenu de rester jusqu'à la fin. Son rôle important est marqué aussi par le fait qu'il a en permanence trois ou quatre serveurs autour de lui pour qu'il soit satisfait et de bonne humeur. Tout doit se faire selon sa volonté car il est respecté pour le pouvoir qu'il a sur les enfants. Les parents lui sont reconnaissants d'avoir baptisé les enfants et de leur avoir ainsi donné une identité sociale; en les intégrant dans la société des vivants, il les met en même temps à l'abri des mauvais esprits; il est aimé et craint à la fois.

CHOIX, TRANSMISSION ET CHANGEMENT DU PARRAIN ("NAȘ").

Le choix du parrain se fait en fonction de sa réussite sociale et de sa réputation. On peut choisir quelqu'un seulement pour ses qualités humaines, mais il est préférable qu'en plus il soit aisé. Toutefois, la condition première pour devenir parrain est d'avoir le "coeut entier", c'est-à-dire de n'avoir jamais eu a déplorer la mort d'un enfant. "Si ses propres enfants ne vivent pas, c'est de mauvais augure pour les siens".

Par le biais du parrainage ce sont deux maisnies qui sont liées; il est donc nécessaire de tenir compte des qualités qui sont attahcées à la maisnie de celui qu'on veut prendre pour parrain. La hiérarchie sociale est aussi respectée; il est inconcevable de se lier avec plus pauvre que soi. Il faut prendre quelqu'un de plus riche ou à la rigueur quelqu'un de rang égal. Si les parrains sont riches et jouissent d'une grande estime, les filleuls en profitent; ils voient leur propre estime grandir et ont des avantages matériels car, en toute occasaion, le parrain doit assistance et aide à ses filleuls ("finii").

Il est possible de prier quelqu'un avec qui le demandeur n'entretient aucune relation d'amitié, d'accepter de devenir son parrain. Cette demande a de grandes chances d'aboutir car c'est un honneur pour chaque homme d'être parrain, c'est socialement valorisant. Celui qui est parrain de plusieurs maisnies est plus estimé que les autres; ne pas avoir de filleuls est signe d'une moindre importance. Comme en Olténie du nord (24) les parrains sont choisis en dehors de la parenté consanguine et même de la parentèle car il s'agit de créer de nouveaux liens sociaux: "Tu as honte de faire ça, on dira que tu n'as trouvé personne d'autre".

Le parrainage est un moyen d'affirmer sa place et sa vie sociale, affirmation également vraie pour les parrains et pour les filleuls. Il n'y a pas d'exemple où parrains et filleuls soient voisins. Cela peut s'expliquer (comme le fait Nikola Pantelić pour la région de Negotin) (25) par la crainte du filleul de se brouiller avec le parrain et d'être maudit par lui ("blăstămat"). On invoque comme raison aussi la volonté d'étendre géographiquement les liens sociaux: "Il est préférable que ton parrain habite un autre endroit car tu peux aller chez lui et y passer quelques jours, c'est comme des vacances, alors que si c'est ton voisin tu ne le peux pas".

Mais il est possible que cela soit en relation avec la stratégie matrimoniale; dans de nombreux cas, lorsqu'un jeune homme n'épouse pas une fille de son village, il en choisit dans le village d'un filleul ou d'un parrain. Françoise Zonabend constate que dans le village de Minot (en France), la relation baptismale rapproche l'espace; des gens spatialement éloignés se trouvent mis

en contact par cette relation de parrainage. Il s'agit donc d'une stratégie dont le but semble être celui d'élargir le choix matrimonial (26).

Je n'ai pas rencontré des cas où les relations de parrainage lient des Roumains aux Serbes; s'ils existent, ils doivent être rares. Nikola Pantelić affirme que dans la région de Negotin cela se pratique (27).

La transmission du parrain se fait de père en fils. Si la maisnie parrain a un héritier mâle, celui-ci remplacera son père; si c'est une fille, alors ce sera son mari qui deviendra parrain, mais uniquement s'il vient vivre chez elle. Dans les deux cas, la maisnie fournit des parrains. Si la maisnie parrain vient à disparaître, les filleuls s'adressent à la famille de celle-ci, schéma répandu dans les Balkans (28). L'enfant mâle de la maisnie filleul sera baptisé par le parrain attaché à sa maisnie et il aura ce même parrain au mariage. Une fille de la maisnie filleul sera également baptisée par le parrain de la maisnie et aura ce parrain au mariage à condition qu'elle se marie dans la demeure de ses parents; si elle va chez son mari elle adoptera le parrain du mari. Ceci peut également se produire lorsque la fille reçoit son mari chez elle mais que sa "maisnie parrain" s'est éteinte ("stâns). Le parrainage met dans un premier temps en relation deux maisnies, celle du parrain et celle du filleul, puis deux groupes de maisnies (le groupe parrain et le groupe filleul), héritiers de la première relation. Ceci est, commun aux Roumains et aux Slaves du sud (29). La relation peut s'élargir encore davantage lorsqu'une maisnie parrain a plusieurs maisnies filleuls. Hammel, qui a étudié le parrainage en Yougoslavie, trouve chez les Roumains (qu'il appelle 'Vlach') la plus forte régularité dans la transmission du parrainage (30).

La relation sociale du parrainage est parmi les plus importantes. Entre parrains et filleuls s'établit non seulement une relation de parenté, mais une d'entraide. Le parrain doit assistance et aide aux filleuls; s'ils rencontrent une difficulté il doit les aider à la surmonter; c'est à lui qu'ils s'adressent en priorité. C'est autant un protecteur matériel que spirituel; si un de ses filleuls est malade, il doit venir "voir ce qu'on peut faire". Le parrain est de bon conseil et sa parole est écoutée et respectée. Il a un rôle d'éducateur auprès des filleuls qu'il a baptisé; il doit leur montrer le bon chemin, leur apprendre ce qui est bon et ce qui ne l'est pas. Il doit les doter des qualités qui sont siennes et qui lui ont valu l'estime de la communauté villageoise, et parfois au-delà. D'autre part, il ne vient jamais chez eux les mains vides, il apporte toujours quelque chose. Comme le remarquait Arnold Van Gennep pour les relations parrain - filleul en France, "les dons et les échanges de cadeaux ne sont pas ad libitum mais contraignants" (31). La nature magico - religieuse du don a été mise en évidence par Marcel Mauss pour d'autres régions du monde (32).

Quand le parrain vient à une "zàviecina" (fête du saint patron du village) ou à un "praznic", une "slava" (fête du saint patron de la maisnie), il apporte du fromage et de la viande qu'il met sur un pain ("colac"); il bénit ceci à la santé de ses filleuls. Il doit également leur couper les cheveux le premier. Les filleuls, quant à eux, lui doivent en premier lieu le respect et ils ne doivent en aucune manière l'offenser: "Si un filleul et son parrain se rencontrent à un carrefour, le filleul doit laisser passer le parrain en premier, même si pour cela il doit patienter plusieurs minutes. A partir du moment où il l'a vu, il doit l'attendre, le saluer, s'enquérir de sa santé et de sa maisnie; il ne peut continuer son chemin que lorsque le parrain est passé. Un filleul ne doit pas couper la route de son parrain, ce serait un manque de respect". Le filleul doit aussi apporter quelque chose au parrain quand il va chez lui, mais moins que ce qu'on lui a apporté.

Si un enfant n'est pas encore baptisé à Noël, les filleuls viennent avec le nouveau-né et apportent un jambon (lopàciţà"), du pain et ce qu'ils ont de meilleur comme boisson. En Roumanie on note également que les filleuls ont pour obligation de porter au parrain à une date déterminée un pain ("colac") qu'ils offrent à l'entrée de sa maison ensemble avec d'autres cadeaux, en faisant des voeux (33). A Corbii Muscelului plus particulièrement, "si l'enfant est un garçon, le parrain lui rend visite portant des présents, au moment des fêtes de Noël et jusqu'à son mariage. A partir de ce moment c'est le filleul qui fait des présents au parrain, toujours au moment des fêtes du Noël. Les présnets des uns et des autres sont faits de pain, de viande,d'éau de vie, de maïs, des haricots et d'autres nourritures" (34). Les Roumains du Banat apportent au parrain à toutes les grandes fêtes un colac, et pour Noël un jambon ("şuncà", "lopàciţà") ou une poule (35). Aucun écart de langage ne peut être toléré de la part des filleuls, et même si parfois ils ont des raisons valables de se fâcher, ils ne doivent pas le faire. Lorsque le parrain leur rend visite, ils doivent lui servir à manger et à boire; même s'ils sont très occupés, ils doivent tout arrêter et s'occuper de lui. En outre, ils ne peuvent lui refuser aucun service.

En principe, une maisnie ne peut changer de parrain que si elle y est contrainte. Le parrain peut décider de ne plus remplir ses fonctions rituelles. Dans le plus grand nombre de cas, la cause de cette rupture est le mangue d'argent. En effet, les dépenses du parrain à l'occasion du baptême doivent être ostentatoires; cela a toujous été le cas, mais il n'y avait pas de surenchères telles que nous connaissons aujourd'hui. Cela est une conséquence du travail à l'étranger, qui permet un gain en argent beaucoup plus important, ce qui affecte les dépenses devenues très importantes. Autrefois, les dépenses se faisaient surtout en nature alors que maintenant elles se font presqu' exclusivement en devises. Aux traditionnels cochons, moutons,

eau-de-vie ("ràchie"), vin, se sont substitués les marks allemands, les francs français ou suisses et autres devises. Le plus souvent ce qui coûte le plus cher au parrain ce sont les musiciens, car il a pour obligation d'animer la fête, faire en sorte qu'elle soit réussie. Pour cela il doit se montrer généreux envers les musiciens, et plus il aura dépensé plus on parlera de lui; ainsi il accroît sa réputation. Il n'est pas rare que plusieurs milliers de marks soient déboursés rien que pour les musiciens. Dans ce contexte, les dépenses normales pour un baptême sont au-dessus des moyens de certaines maisnies, surtout si elles se répètent. Et quand on sait qu'elles sont encore plus importantes pour le mariage, on comprend que cela amène certains parrains à rompre les liens de parrainage. Cette situation donne lieu aussi à une certaine compétition entre les maisnies pour conquérir de nouvelles maisnies filleuls. Il faut tout de même préciser que la maisnie filleul préfère garder son parrain et fait tout pour cela. Les Heri du Banat disent qussi qu'il est arrivé que le parrain soit changé pour cause d'appauvrissement, mais déclarent que "cela n'est pas bon" (36).

La maisnie filleul peut également décider de changer de parrain si les enfants ne vivent pas. Dans ce cas il faut mettre l'enfant au milieu du chemin et la première personne qui le trouve sera son parrain: "Seule une personne qui a de la chance peut trouver un enfant, ça n'arrive pas aux personnes malchanceuses. L'enfant a besoin d'une personne chanceuse pour l'aider à vivre". "La plus grande preuve de chance est de trouver un enfant; et il en fera bénéficier l'enfant mais aussi sa maisnie, puisqu'il restera lié avec elle". Il suffirait de remplacer "chance" par "force" pour que le parrain devienne un ange gardien. Le parallèle est frappant et mériterait d'être poussé plus à fond, mais ce n'est pas le lieu de le faire.

En ce qui concerne cette pratique de changement du parrain, elle est connue par les Roumains de Roumanie, de Serbie et par les Serbes vivant aux côtés des Roumains. En Roumanie elle est signalée à Maia, département de Ilfov (37) et dans la région de Ialomiţa (38) et doit exister certainement ailleurs aussi. En Serbie, les Roumains de la région de Poreč la connaissent (39), de même que les Serbes de Homolje (40) et ceux de la région de Titovo Užice (41). La liste, loin d'être exhaustive, souligne quand même sa fréquence. Un autre exemple qui fait apparaître l'importance due au hasard - qui ne peut que bien faire les choses - nous est donné par les Heri du Banat: "Dans le cas où les enfants meurent, quand un enfant naît la sage-femme ('babica') emmène l'enfant devant l'église, s'arrête devant la porte et prend le premier venu pour parrain" (42). Lechangement de parrain semble s'imposer si les enfants ne vivent pas, quelle que soit la forme que prend ce changement, aussi bien chez Serbes (43) que chez les Roumains.

Le rôle protecteur du parrain est attesté à Melnica par une pratique ancienne: "Si un enfant était mourant et qu'il guérissait grâce à une guérisseuse (ou guérisseur), alors il fallait créer un lien de parrainage avec sa maisnie car elle est bénéfique".

Lorsqu'une maisnie décide de changer de parrain, il ne faut rien dire à personne: "Si le parrain apprend que tu veux le remplacer, il peut te maudire. Une fois que c'est fait, il ne peut plus rien contre toi car tu as un autre parrain; mais il ne faut jamais le lui dire, il s'en apercevra tout seul ou il l'apprendra par quelqu'un d'autre". Ceci contraste avec ce qui a été observé ailleurs dans les Balkans où la permission de l'ancien parrain est indispensable (44). A Melnica l'ancien parrain est dangereux tant qu'il n'a pas été remplacé, après quoi il est innofensif, son pouvoir est inopérant, car le nouveau parrain protège l'enfant et sa maisnie. On peut aussi interpréter cela autrement: si on l'a changé c'est que son pouvoir était déja diminué. Quoiqu'il en soit, les filleuls continuent à respecter les anciens parrains et à les inviter à toutes les grandes occasions, mais ces derniers n'ont plus aucune fonction rituelle.

N O T E S

1) "Definitivni Rezultati Popisa Stanovnistva od 31 Januara 1921". In X. Constante et A. Golopenţia, Românii din Timoc. Bucarest, 1943, vol. I.

2) Momčilo Stojakovič. - Braničevski Tefter. Belgrade, 1987.

3) Ştefan Meteş - Emigràri româneşti din Transilvania în secolele XIII-XX. Bucarest, 1987, pp. 65 - 68.

4) Tihomir Djordjevič. "Kroz naše Rumune". Srpski književni glasnik, XVI, 1, Belgrade, 1906.

5) Emil Petrovici - "Note de folclor de la Românii din Valea Mlavei (Sârbia)". Anuarul Arhivei de Folclor, 6; Bucarest, 1942.

6) Date limite donnée par les observateurs des autres régions aussi.

7) Dobrila Milojevič-Radovič - "Običaji o rodjenju i odgoju dece u Poreču". Glasnik Etnografskog Muzeja, 21; Belgrade, 1958.

8) Sava Milosavljevič - "Srpski narodni običaji iz sreza omoljskog". Srpski Etnografski Zbornik, 19; Belgrade, 1914.

9) Artur Gorovei - Credinţi şi superstiţii ale poporului român. Bucarest, 1915, p. 194.

10) Milojevič-Radovič, op. cit., p. 246.

11) Sofia Dimitrijević - "Običaji u ličnom i porodičnom životu"; in Milenko Filipović (éditeur), Banatske Here, Novi Sad, 1958, p. 235.

12) Milosavljević, op. cit., p. 102.

13) Slobodan Zečević - "Verovanja i običaji o rodjenji". Glasnik Etnografskog Muzeja, 42; Belgrade, 1978, p. 350.

14) Milosavljević, op. cit., p. 201.

15) M. S. Milićević - "Zivot srba seljaka". Srpski Etnografski Zbornik, I, Belgrade, 1894, p. 201.

16) Dimitrijević, op. cit., pp. 234-235.

17) Mihai Pop - Obiceiuri tradiţionale româneşti. Bucarest, 1976, p. 131. Florica Lorinţ- "Tradiţia moaşei de neam în Gorj"; Revista de Etnografie şi Folclor, 12/2, Bucarest, 1967, p. 131.

18) Milojević - Radović, op. cit., p. 246.

18 a) Natalija Blagojević - "Običaji u vezi sa rodjenjem ženidbom i smrću u Titovoužičkom, ožeškom i Kosjeričkom kraju"; Glasnik Etnografskog Muzeja, 48, Belgrade, 1984, p. 229.

19) Christiane Klapisch Zuber - "Le nom refait"; L'Homme, XX/4, Paris, 1980, pp. 102-103.

20) Agnès Fine - "L'héritage du nom de baptême". Annales, 4, Paris, 1987, pp. 865-866.

21) Germina Comànici - "Contribuţii privind cercetarea obiceiurilor la naştere în judeţul Ialomiţa"; Revista de Etnografie şi Folclor, 27/2, Bucarest, 1982, p. 153.

21 a) Agnès Fine, op. cit., p. 870.

22) Henri H. Stahl - Nérej, un village d'une région archaïque, Bucarest, 1939, vol. II, pp. 268-273.

23) De nos jours c'est de plus en plus le cas et si le père n'a pas de soeur on prendra la femme la plus proche dans la parenté horizontale. Pour le développement de la fête du nom chez les Serbes, qui ressemble beaucoup à celle-ci, voir Milosavljevic, op. cit., pp. 102 sq.

24) Florica Lorinţ - "Obiceiuri de la naştere din Oltenia de nord"; Revista de Etnografie şi Folclor, 13/6 et 14/2, Bucarest 1968 et 1969; ici, vol. 13, p. 529.

25) Nikola Pantelić - "Društveni život u Negotinskoj krajini"; Glasnik Etnografskog Muzeja, 31-32, Belgrade, 1968 - 1969, pp. 297 sq.

26) Françoise Zonabend - "La parenté baptismale à Minot"; Annales, 33/3, Paris, 1978.

27) Pantelić, op. cit., pp. 297 sq.

28) Paul H. Stahl - Sociétés traditionnelles balkaniques, Paris, 1978, pp. 55-59.

29) Paul H. Stahl - "Deux communautés villageoises en Europe du Sud-Est"; in Robert Cresswell (éditeur), Eléments d'ethnologie, vol. I, Paris, 1975, pp. 249-269.

30) Eugene A. Hammel - Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans, New Jersey, 1968, p. 51.

31) Arnold Van Gennep - Manuel de folklore français contemporain, I, Paris, 1982, p. 129.
32) Marcel Mauss - Sociologie et anthropologie; Paris, 1978, pp. 145-279.
33) Pop, op. cit., p. 133.
34) C. Ràdulescu Codin - Literaturà, tradiţii şi obiceiuri din Corbii - Muscelului. Bucarest, 1929, P. 86.

35) Mirjana Maluckov - Rumuni u Banatu; Novi Sad, 1985.
36) Dimitrijević, op. cit., p. 234.
37) Gorovei, op. cit., p. 78.
38) Comànici, op. cit., p. 154.
39) Milojević-Radović, op. cit., p. 252.
40) Miloslavljević, op. cit., p. 101.
41) Blagojević, op. cit., p. 229.
42) Dimitrijević, op. cit., p. 234.
43) Pantelić, op. cit., p. 177; voir aussi Hammel , op. cit., pp. 41-50.

44) Hammel, op. cit., p. 42; et Milenko Filipović- "Običaji i verovanja u Skopskoj kotlini"; Sbornik Etnografskog Muzeja, 54/2, Belgrade, 1939, p. 416.

SACRE ET PROFANE DANS LE SUD-EST EUROPEEN
réflexions préliminaires ***

Alexandru Duţu

Pour mieux comprendre l'évolution des cultures sud-est européennes et le rapport entre longue durée et innovation, qui préoccupe les analystes des phénomènes intellectuels contemporains, il nous semble qu'il est utile de prendre en charge la relation entre "intérieur" et "extérieur" qui a dominé la pensée sud-est européenne. Dans toutes les cultures post-byzantines, la démarcation fréquemment rencontrée dans la patristique orthodoxe entre "sagesse intérieure" qui devait dominer "les choses du dedans" et la "sagesse extérieure" qui devait diriger "les choses du dehors" a joui d'un prestige incontesté.

Si la sagesse intérieure était acquise à la suite d'une permanente sélection faite par le "diakrisis", le discernement qui cherchait partout les essences, la sagesse extérieure offrait à l'homme des repères dans la vie quotidienne et des critères qui lui permettent de séparer la permanence de l'éphémère et les significations profondes des apparences. Les Byzantins avaient accordé leur préférence à la sagesse intérieure: abba Dorothée compare la vie de l'homme à la marche sur un rayon qui va de l'extérieur vers le centre et qui rapproche l'homme de Dieu et de ses semblables à mesure que le progrès vers l'intérieur devient de plus en plus sensible. Les lecteurs des textes de la patristique byzantine diffusés surtout par la truchement des copies manuscrites, mais aussi par la voie de l'imprimé ont perpétué cette vision traditionelle. Les lettrés ont accepté la distinction que Sevastos Kymenites, directeur de l'Académie princière de Bucarest faisait dans un discours prononcé dans cette ville, vers la fin du 17-e siècle: "La science et l'art qui dirigent l'homme sont seules dignes d'être appelés l'art des arts et la sciences des sciences. Car les sciences et les arts qui se préoccupent des choses restent toujours dans le même état, sans changer et sans se modifier; or, la science et la connaissance des choses qui restent dans le même état peut être facilement gagné". Dans un univers qui parcourait infailliblement son cycle, l'homme occupait l'avant-scène, car tout le drame de l'existence se passait dans son âme, et tout le sens de la vie s'épanouissait dans sa marche vers la perfection.

Reste à savoir comment cette vision cohérente qui a inspiré le programme iconographique et l'organisation architecturale de l'espace a évolué au long des siècles qui ont favorisé une évolution continue vers les valeurs laïques dans toutes les sociétés du continent européen. Il nous semble que cette vision concentrique du "dedans" et du "dehors" n'excluait pas les orientations laïques, mais ignorait, en échange, le profane: comme tel, en tant que territoire situé en dehors de l'action du sacré, le profane apparaissait comme une possibilité exclue. Mais le territoire du "dehors" pouvait s'élargir pour embrasser de multiples variantes de la vie quotidienne ou des relations avec ceux qui ne bénéficiaient pas de la vérité absolue. Au 17-e siècle, aussi bien dans les milieux grecs, au Phanar et *dans la diaspora, que dans les milieux formés auprès des cours princières roumaines peuvent* être saisies des tendances qui dévoilent une orientation humaniste. L'humanisme religieux grec et l'humanisme de nuance civique roumain se préoccupent de l'homme qui vit en dehors de l'église ou des monastères. Mais soit qu'il s'agit des recueils de maximes ou du "Divan" de Démètre Cantemir et des livres de Nicolas Mavrocordate, il est évident que le caractère trop général de la discussion empêche l'analyse de pénétrer dans le mécanisme de la vie sociale et politique: les auteurs regardent "les choses" de trop loin et d'en haut. D'autre part, ces princes savent bien que l'Etat moderne se laisse guider par de nouveaux principes, mais ils hésitent de parler de "la ragione di stato" que Machiavel mettait en vedette dans "Il Principe". L'humanisme sud-est européen ne semble pas avoir donné une nouvelle impulsion à la pensée politique: les nouvelles exigences ont été abordées dans un esprit pratique peu dissimulé, pendant que les mérites de la tradition continuaient à être proclamés, souvent par conformisme. Dans les milieux islamiques ou islamisés, les problèmes de la "société civile" ne se sont pas posés.

Le grand choc a eu lieu vers la fin du 18-e siècle, lorsque de nouvelles images et idées ont envahi les consciences: à une époque où la Révolution française et les campagnes napoléoniennes ont secoué tout le continent, les gens du Sud-Est ont découvert un monde qui paraissait régi par d'autres lois. Les protagonistes des lumières n'avaient pas associé la vulgarisation des connaissances scientifiques à la fronde anti-religieuse: mais la volonté de mettre fin à l'oppression et de détruire la "tyranie" a dirigé la pensée sociale

*** Résume d'un exposé fait dans le cadre du séminaire de M. Krzysztof Pomian, à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, le 17 mai 1990.

et politique vers l'Europe "éclairée" - un monde dans lequel le domaine laïque s'était depuis longtemps consolidé. L'imitation rapide des formes "européennes" a démarqué un territoire profane que l'évolution de la pensée politique autochtone n'avait pas clairement annoncé: la volonté de changer les anciennes structures a fini par attaquer les structures intellectuelles traditionnelles.

Ces aspects doivent être approfondis par des analyses poussées, ainsi que par des études pluridisciplinaires et des comparaisons. Mais l'évolution des livres de sagesse et du programme iconographique met en relief un rapport dramatique plus subtil que celui mis souvent en vedette par des historiens de cette zone européenne entre doctrine de l'Eglise, conservatrice et "rigide", et pensée des intellectuels. Au fond, il s'agit d'un démarrage vers un monde nouveau qui semble avoir rompu l'équilibre entre intérieur et extérieur, en favorisant le "dehors" au détriment du "dedans", et qui a brûlé plusieurs étapes intellectuelles au nom d'une prospérité économique et d'une justice sociale qui se sont laissées attendre.



NICOLAE MAVROCORDAT - 1711-1716

ROUMAINS ET MINORITES ETHNIQUES EN TRANSYLVANIE

Robert Ficheux

A la mémoire de mon collègue
et ami, Ion Conea.

C'est un fait. Les Français en général savaient assez peu des choses sur la Roumanie jusqu'à cette "révolution" de décembre 1989 et le drame sanglant de Târgu-Mureş, qui retinrent l'attention de toute la presse. Beaucoup d'auditeurs de nos télévisions se dirent surpris en entendant tant de Roumains interviéwés parler - et parfois fort bien - notre langue. Un grand mouvement de générosité, l'adoption d'enfants et de villages entiers, excitèrent la curiosité de nombre de gens qui, assez mal informés par les médias plus avides de sensationnel que de vérité, s'interrogent encore aujourd'hui: comment la Roumanie va-t-elle redresser une situation difficile après plus de quarante années de communisme et de dictature? Quel est au fond ce problème des minorités ethniques en Transylvanie dont on nous rabat les oreilles? Impossible naturellement de répondre à la première question: c'est à la seconde que ces pages sont consacrées. Pour cela, qu'on nous permette un bien modeste parallèle.

Aux deux extrémités de l'Europe, de l'Atlantique à l'isthme Baltique - Mer Noire (et non Oural) voici la GAULE et la DACIE, contrées tôt peuplées, attirantes par leur richesse en hommes, leurs ressources du sol et du sous-sol et encore fortement boisées. Notre Massif Central est une vieille montagne dont une partie s'est effondrée (Plaines de Limagnes) et qui en a gardé la cicatrice sous forme de volcans plus récents. Au coeur de la Roumanie les Carpathes constituent aussi un massif montagneux, mais plus jeune, dont le toit s'est, lui aussi, effondré dans le bassin de Transylvanie; vu de haut ou de loin celui-ci apparaît comme un plateau de 300 à 800 m d'altitude, découpé en collines, en vallées profondes de 200 à 300 m, telle la forte houle d'une mer soudainement figée. Le Puy de Sancy atteint 1886 m, les Monts Apuseni (ou Bihor) 1834-1849 et 1827 m, pour une étendue de 18.500 kmq (soit les Vosges et le Jura réunis). Le volcan du Harghita (1801 m) à l'est et les Carpathes méridionales plus de 2500 m au sud. On ne peut donc écrire, comme récemment un quotidien parisien, que la Transylvanie est une plaine largement ouverte sur la Puszta hongroise. Enfin, dans les deux cas ces cadres montagneux constituent de magnifiques châteaux d'eau.

Y vécurent là les Gaulois, ici les Géto-Daces. Voisines d'un Empire romain en expansion, les deux contrées connurent l'invasion et l'occupation des légions romaines de César (58-50 av. J. C.) en Gaule, de Trajan (106-107 ap. J. C.) en Dacie, centre et sud du bassin transylvain et partie importante des Monts Apuseni riche en minerais. Conquêtes difficiles d'ailleurs devant la résistance de Vercingétorix à l'ouest, de Décébal à l'est, tous deux devenus des héros nationaux. Par là s'explique la romanisation des deux provinces, la parenté des langues latine, italienne, française et roumaine. Et n'oublions pas que le séjour des légions en Dacie dura 165 ans! Leur influence y fut donc profonde, même sur la Dacie septentrionale, celle des Daces libres.

Or vint un temps où déferlèrent en Europe des "invasions barbares" venues de l'Est asiatique. Dans les "cul de sac" (Finis terras) occidental comme dans la "citadelle" transylvaine placée aux confins des vastes steppes, que de peuplades ont tourbilloné, se sont installées puis ont disparu! Tels les Huns qui traversèrent les Carpathes, provoquèrent troubles et ruines dans l'Empire romain puis, avec Attila, vinrent jusque sous les murs de Paris (451). Mais laissons aux historiens le soin de dévider l'écheveau complexe de ces migrations successives. Car c'est dès les premières menaces des "barbares", en 271 ap. J. C., que les légions abandonnèrent la Dacia Felix (heureuse) et ses richesses pour se retirer au sud du Danube.

Là commence le drame de la Transylvanie. La population dace déjà nombreuse a-t-elle en effet suivi le repli stratégique des légions? C'est ce que soutiennent les Hongrois. Il est plus vraisemblable qu'avec les légions sont partis les cadres proches de l'armée, les favoris du régime impérial, les colons vétérans, les immigrés, etc. On imagine mal l'exode de toute la population, paysans abandonnant leurs terres, mineurs quittant les exploitations qu'en somme on leur laissait, plusieurs générations de daco-romains bénéficiaires de la Pax romana. Une archéologie, relativement récente, a démontré que, longtemps après le départ des légions, des relations économiques et des coutumes se sont maintenues entre la Dacie et le monde romain. Mieux même; quand aux VI-e et VII-e siècles des tribus slaves pénétrèrent en Transylvanie, elles y ont trouvé des descendants des Daces, ont cohabité avec eux, y ont été en partie assimilés; les linguistes ont montré les apports importants de ces slaves dans la langue daco-romaine. Le "pays d'au-delà les forêts" n'était donc pas resté totalement vide comme le soutient encore la "théorie magyare", laquelle voudrait faire des Hongrois les premiers occupants de la Transylvanie.



Maison et dépendances d'un paysan roumain (Sàlciua de Sus, Monts Apuseni)
(Photographie P. H. Stahl)

L'on peut certes s'étonner que, menacés et combattus par ces envahisseurs successifs, les anciens Daces aient pu subsister en tant que peuples, divisés comme les Gaulois, même sous des féodaux énergiques. Cela s'explique sans doute par le fait qu'abandonnant aux envahisseurs mieux armés, les larges vallées transylvaines, leurs terrassses cultivées, les glacis des bas des collines et quelques sites plus défensifs, ils se réfugièrent, eux, dans les conques supérieures des vallées affluentes (cf. Emm. de Martonne, pp. 157-161) hors de la vue des ennemis ou simples étrangers, à peu de distance des forêts ou du pourtour des montagnes. De ces périodes troublées, lorsque les hordes parcouraient librement les routes des grandes vallées, l'on doit dater le fait si caractéristique de la Transylvanie: la concentration des établissements roumains sur les hauteurs. Partout en Roumanie a été reconnu ce rôle de la forêt-refuge. Un dicton ne dit-il pas que le Roumain est le frère de la forêt ("Românul e frate cu codrul")? Serait-ce une allusion à ce lointain passé? J'ai souvenir d'avoir, lors de mes premières randonnées sur le terrain, en 1921, entendu le son du "bucium" (cf les buccinateurs des légions romaines, le "buccin" français), cette trompette des pâtres faite de bois de tilleul, longue de plusieurs mètres parfois et qui, à des kilomètres de distance annonçait l'approche du danger. Seules aujourd'hui les jeunes filles en jouent encore pour exprimer leur "dor" (du latin "dolor"), mot intraduisible réflétant un état d'âme, tristesse, mélancolie, espoir, nostalgie du pays, rêve, amour, comme tant de mélodies ("doine") roumaines que Marthe Vessereau a comparées au fado portuguais dans son livre sur la "Roumanie, terre du dor". L'on peut imaginer que dans des périodes de calme relatif, de plus grande sécurité, il y eut descente ("descàlecare") des hauteurs vers les vallées ou les plaines, surtout à partir du XII-e siècle. Ainsi plutôt qu'un abandon total de la Dacie qui aurait duré près de sept siècles, jusqu'à l'arrivée des Magyars au X-e siècle, n'est-il pas plus raisonnable d'envisager ces exodes locaux et prudents, suivis de périodes plus ou moins longues de moindre méfiance entre autochtones et conquérants et finalement une certaine cohabitation consentie?

Tout change avec l'arrivée des Hongrois. Eux sont apparus en Europe venant des steppes mongoles, vers le X-e siècle. Ils se sont installés en Pannonie, dans la plaine ("Alföld") du Danube moyen et de la Tisza où ils retrouvaient, en partie, leurs vastes horizons, les terres de parcours pour leurs troupeaux (dont les chevaux). C'est d'ouest en est qu'ils pénétrèrent en Transylvanie. Nul doute qu'ils durent semer l'épouvante parmi les populations qui, comme devant les migrations antérieures, se refugièrent à distance respectable, en des lieux mieux cachés. Ainsi il est possible et sans doute vrai que, sur des espaces locaux plus ou moins étendus, l'envahisseur magyar ait pu trouver le pays vide qu'il se partagea. Essentiellement éleveur, agriculteur, mais en petit nombre, il fit appel à une aide locale, servile, et très tôt à des colons étrangers, paysans, travailleurs du bois, viticulteurs et surtout mineurs. Tel ce comte Töröczkö qui fit venir de Saxe et du pays souabe (ouest de la Bavière) des gens capables d'exploiter le fer de son domaine (XIII-e siècle). Mais c'est surtout au XVIII-e siècle, parallèlement à l'expansion de la Prusse de Frédéric II (1740-1786) que, sous des "souverains éclairés", Joseph (1741-1790) élevé par un précepteur hongrois, et sa mère Marie-Thérèse (1717-1780) archiduchesse d'Autriche, impératrice en 1740, reine de Hongrie en 1741, reine de Bohême en 1743, que la Transylvanie *fut vraiment "colonisée". Parmi ces colons peu à peu germanisés il y eut même des* franc-comtois. J'ai souvenir d'avoir visité à l'Ouest de Timişoara, deux de ces colonies venues avec leurs vignobles du Revermont jurassien et d'y avoir bu - presque trop même - le vin d'Arbois que dans chaque famille cossue l'on m'y offrit.

Or en 1718 les Ottomans avaient cédé à l'Autriche (Traité de Passarovitz) le Banat jusqu'aux abords de la Valachie; en 1775 cession de la Bucovine. Regardez la carte (fig. 1) et vous constaterez que la "marche" transylvaine ouvre trois brèches au nord, au centre et au sud vers les terres moldo-valaques et les bouches du Danube. Trois Etats la convoitent, Russie, Autriche-Hongrie et Turquie. Contre cette dernière une "Entente" entre Joseph II et Catherine II envisagea même en 1782 la création d'un ETAT DACE sous un prince russe, de part et d'autre des Carpathes. Comme on pouvait le prévoir, il ne sera jamais réalisé.

C'est qu'en Transylvanie durant les XVIII-e et XIX-e siècles de nombreuses révoltes paysannes s'opposent à l'influence croissante des Hongrois, contre "l'impôt militaire", le logement de troupes fort peu disciplinées, les contributions de toutes natures, les abus et les exactions tant de l'Eglise catholique que des grands propriétaires, le manque d'écoles, etc. Résistance appelant répression souvent violente comme la mort sur la roue à Alba-Iulia (1782) de trois paysans des Monts Apuseni, Horea, Crişan et Cloşca. Au même pays des "Buciumani" s'insurgera en 1848 Avram Iancu qui deviendra, comme les trois précédents un des martyrs toujours admirés et chantés. Les requêtes adressées à la Diète de Vienne, voire directement à l'Empereur restent vaines, comme celles que plus tard les demandes de quelques députés roumains au parlement de Budapest (dont le prélat roumain Şaguna - 1809-1873) qui sera exilé.

C'est encore que si la Hongrie, comme la plupart des Etats européens, participait dans la seconde moitié du XIX-e siècle aux progrès des sciences et des techniques, à leurs

effets sur l'économie, la poussée industrielle, l'urbanisation croissante, créant des routes, voies ferrées, lycées et université (Cluj), institutions sociales et culturelles, formant une pléiade de savants, d'artistes, de professeurs, les "petites gens", eux, n'en bénéficiaient que fort peu. Les Roumains surtout: ils résistent à la magyarisation enveloppante, ne disposent que de peu d'établissements scolaires (dont ceux du clergé gréco-catholique -- uniate). Ils ont appris l'origine latine de leur langue, sa pureté sans patois locaux, son importance au-delà des Carpathes. L. Bongini (cité dans l'Histoire de la Roumanie, p. 275) avait quelque raison d'écrire que "les Roumains ont ainsi lutté qu'ils semblent avoir combattu plus pour la conservation de leur langue que pour leur vie". Et chez eux s'est éveillée l'idée naturellement inadmissible pour les Magyars - d'une UNION de la Transylvanie avec la Moldavie et la Valachie. En 1848, plusieurs milliers de Roumains (parmi eux des Saxons et même quelques Hongrois) se réunirent à Blaj, au "Champ de la liberté" et y déclarer, par la voix du professeur Simion Bàrnuţiu, vouloir une unité nationale avec les frères d'outre-Carpathes, et préciser que "la NATION roumaine n'a pas de pensées hostiles aux autres nations et leur reconnaît à toutes les mêmes droits qu'elle désire sincèrement respecter... Par conséquent la nation roumaine ne veut ni régner sur d'autres nations, ni accepter d'être soumise à d'autres, mais veut des droits égaux pour tous".

Par fierté atavique ou grisés par un passé, un destin historique glorieux (A. Tibal dit aussi par évolution d'esprit démocratique) les Hongrois, surtout la noblesse riche qu'on a comparé parfois à celle de la Prusse, ont manifesté sinon de la haine, mais sûrement un profond mépris à l'égard des populations roumaines demeurées un peu frustes, crédules, illéttrées, attachées à leurs coutumes ancestrales et dans l'ensemble pauvres, mais hospitalières à l'antique; nous en pourrions donner des centaines de témoignages. Emm. de Martonne qui les a bien connues et beaucoup appréciées, disaient qu'elles donnent tout parce qu'elles n'ont rien. Certes, au cours des années l'on put voir se créer des foyers magyaro-roumains dans les classes laborieuses, sans qu'il fût nécessaire d'aller à la "Foire aux filles de Gàina" (Ficheux), simple fête pastorale faussement interprétée par les ethnographes magyars.

J'évoque ici le souvenir d'une jeune fille de dix-sept ans qu'en 1934 ma femme et moi avions engagée comme servante. Elle était née de père roumain, de mère hongroise; illettrée, elle parlait pourtant les deux langues et, pour avoir été placée très tôt chez des Juifs, elle comprenait le yddisch. Ayant eu, d'un ami de rencontre, une petite fille, elle nous voulut comme parrain et marraine. Mais n'ayant prévenu aucune église de son bourg natal, arrivée aussi trop tard, elle ne trouva aucun prêtre orthodoxe, catholique ou uniate pour la cérémonie. Nous nous rendîmes chez le pasteur protestant et comme ma femme et moi nous montrions une peu réticents, "que faire d'autre?" nous dit-elle; après tout n'est pas le même bon Dieu pour tous?" L'enfant ne vécut que trois semaines. A qui venait la consoler elle déclarait: "Vous voyez, Dieu l'aimait bien puisqu'Il l'a rappelée plus vite auprès de lui!" Foi profonde, mais surtout fatalisme inné dans l'âme roumaine. Je ne suis pas sûr qu'après quarante-cinq années de régime communiste, cela ait totalement disparu au fond des campagnes. Mais cela n'empêchait pas notre Zaveta (pour Elisabeth) de refuser parfois de faire la cuisine. "J'ai bien vu, donnait-elle comme excuse, au marché on a jeté un sort *sur Madame". Elle ne reprenait son service qu'après avoir fait trois fois le tour de* l'appartement en frappant d'un bâton le fond d'une casserole pour chasser les mauvais esprits.

L'attitude des Hongrois à l'égard de ces "arriérés" était d'autant plus anormale qu'ils ne constituaient pas eux la majorité de la population transylvaine. Le recensement magyar de 1910 qui servit de base aux plénipotentiaires de Versailles le reconnaissait formellement. Ils classent la population recensée suivant la langue maternelle, la religion, et la nationalité basée sur la religion; tous ces critères donnent une forte majorité aux Roumains. Les chiffres (d'après A. Stotz, 1910 corrigés) donnent 58,90 % de Roumains; 24,73 de Hongrois; 10,16 % d'Allemands; le reste se repartit entre autres nationaltiés Les chiffres de ce recensement de 1910 frappent par leur précision; pourtant, avec raison, ils ont été contestés. Quelle était la langue des sourds-muets demandait un humoriste? Interrogée par un recenseur hongrois, notre Zaveta eût été considérée comme magyare alors qu'elle voulait être roumaine; baptisée protestante, sa fille eût été hongroise ou allemande. Alfred Stotz, professeur à Budapest, voulant dresser un carte ethnographique de la Transylvanie (cf. fig. 2) estimait "qu'après un examen approfondi des statistiques officielles publiées par le gouvernement magyar, (il avait) acquis la conviction qu'elles n'offraient pas de garanties suffisantes d'impartialité" et que "le rapport numérique entre les Allemands et les Hongrois avait été entièrement laissé à la fantaisie du fonctionnaire chargé de recueillir les données statistiques".

Que de débats pourtant autour de ces chiffres. Que d'autres à propos des cartes présentées par vainqueurs et vaincus! Suivant le mode de représentation le lecteur peut être amené à des conclusions erronées. Dans les vallées plus peuplées les terroirs des communes sont assez réduits; en revanche ceux des villages en bordure des montagnes s'étendent sur une grande partie des forêts et des pacages; teinter ces grandes surfaces,

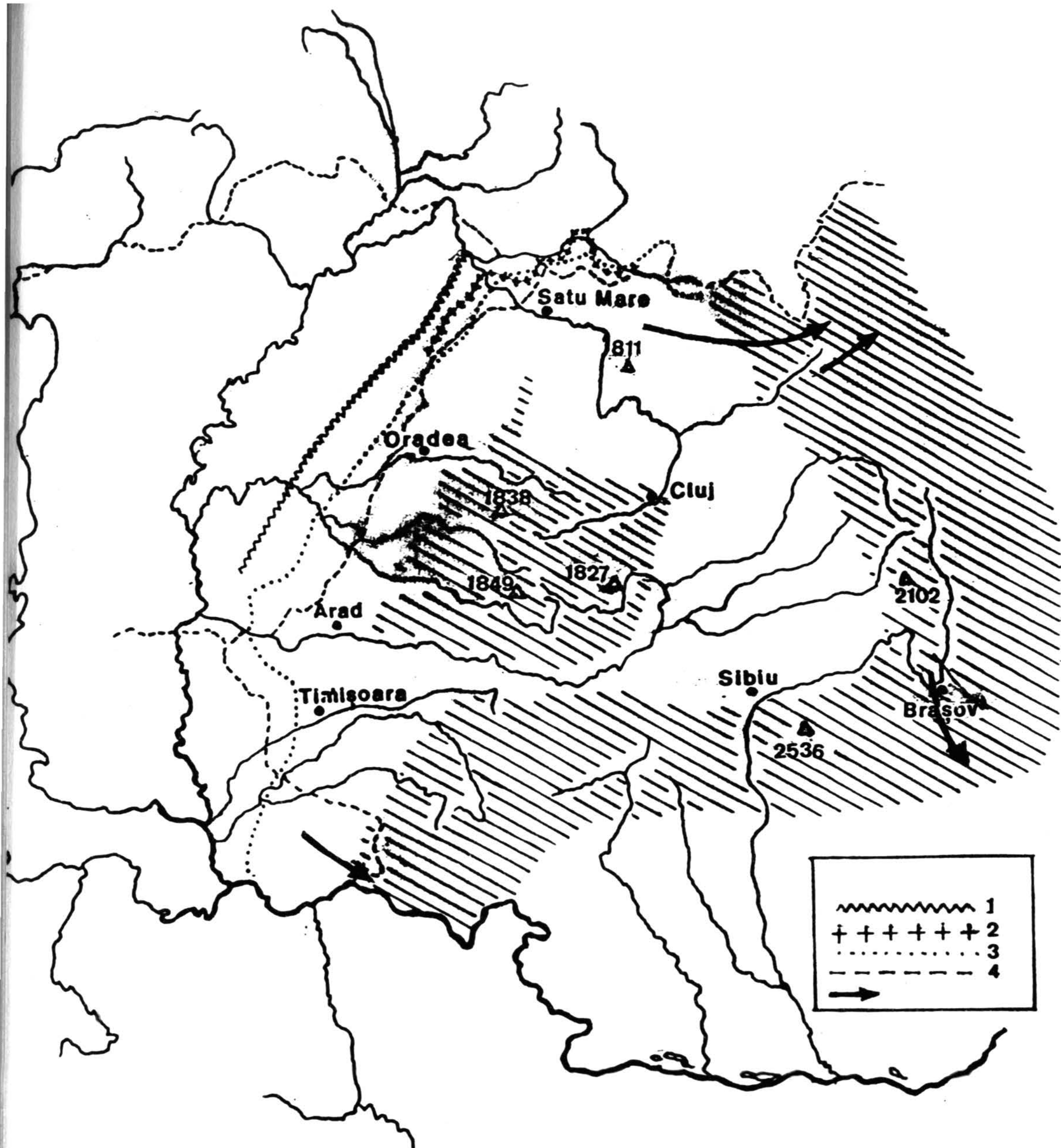


Fig. 1 - Esquisse montrant: en hâchuré le domaine carpathique, y compris à l'Ouest les Monts Apuseni. - Au centre la Transylvanie, au Nord le Maramureş, à l'Ouest la Crişana, au Sud-Est le Banat.

1) La frontière demandée par les Roumains en 1918.
2) La frontière ethnique du Nord-Ouest selon Gyula Varga (1912).
3) La frontière ethnique selon le comte Bethlen (1912).
4) La frontière actuelle roumano-hongroise.
5) Poussées germano-hongroises (XVIII-ème siècle) au Nord-Est (Bucovine), à l'Est (cols d'accès à la Prahova et au Buzău) au Sud-Ouest vers la Valachie.

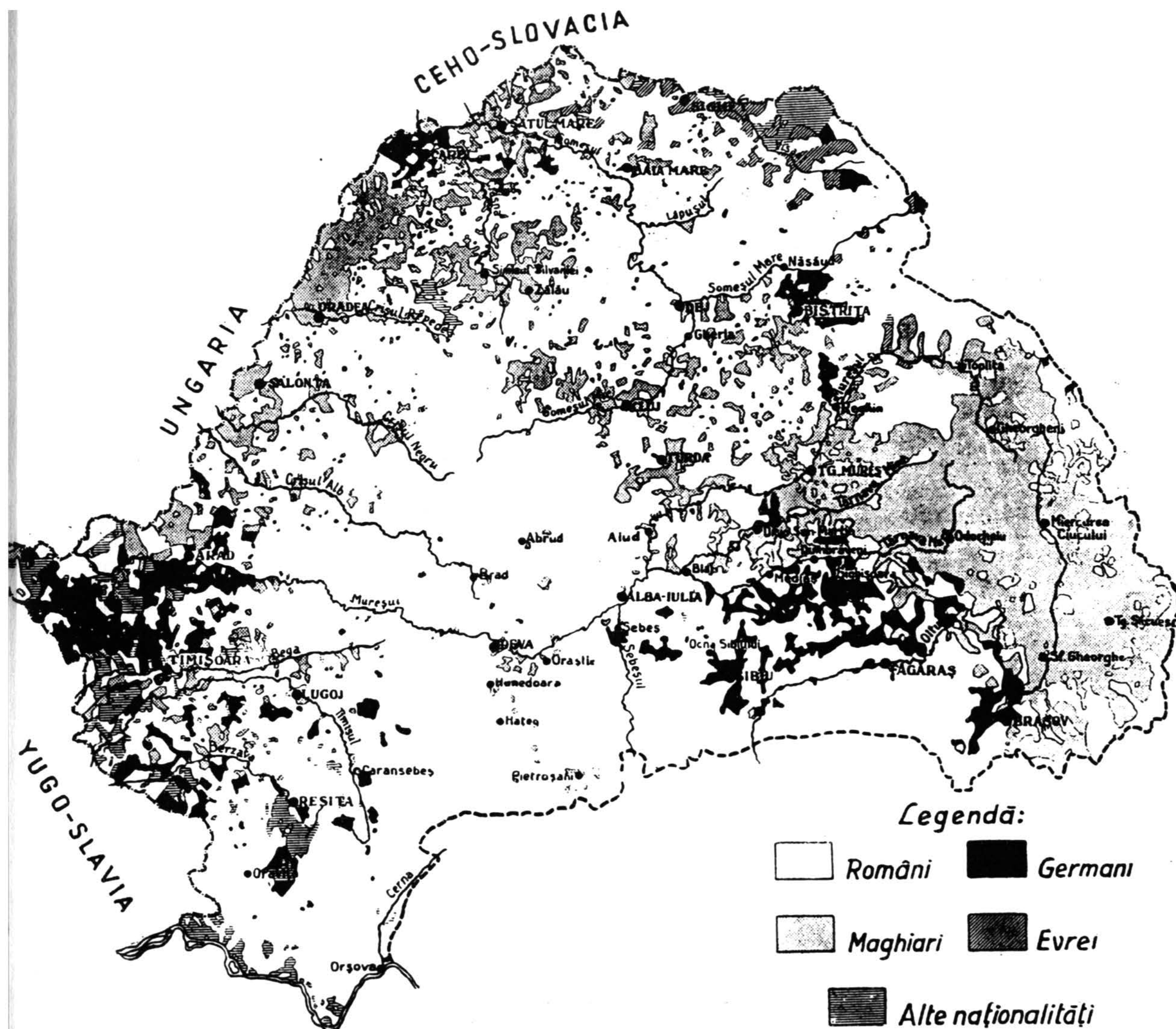


Fig. 2 – Carte ethnographique de l'ARDEAL (Transylvanie, Crișana, Maramureș) et du Banat, par Alfred Stotz, d'après le recensement hongrois de 1910 et corrections personnelles (1920).

c'est laisser croire à une grande extension de telle ou telle nationalité. Il faudrait supprimer tout ce qui est hors de l'altitude habitable, 1250 à 1300 m dans les Carpathes. Mais que faire alors des "stâne", cabanes de bergers lors de longs estivages avec leurs troupeaux? Cartes par communes, avec cercles proportionnels à leur peuplement et secteurs colorés selon le pourcentage des nationalités; c'est bien mais cela suppose des échelles souvent impubliables. La carte ethnographique selon le recensement de 1930, due à Vintilà Mihàilescu, est au 1/200.000 ème, les communes représentées plus ou moins groupées ou dissociées avec petits cercles de population et colorés suivant les nationalités. Document remarquable, même si les données statistiques ont été, elles aussi, fort discutées, mais inaccessible au grand public, avec ses trente et une feuilles.

Le problème n'est donc pas résolu et les polémiques à propos des minorités ethniques en Transylvanie durent toujours. D'autant plus qu'après la défaite de 1918-1919 la Hongrie vaincue a subi quelques humiliations fort douloureuses. 1° - c'est en 1919 l'entrée, même brêve, des troupes roumaines à Budapest, contre la menace communiste de Bela Kun. "L'histoire de la Roumanie "(1970) trop partisane du régime communiste de Ceaucescu n'y fait pas allusion. Mais en 1934, dans son livre sur "La Roumanie dans la guerre mondiale" (la première), C. Kiritzescu (pp. 455-485) en décrit les péripéties et surtout conclut que "la Roumanie avait la satisfaction d'être, d'entre tous les alliés, le seul pays dont l'armée avait conquis de haute lutte la capitale de son principal ennemi" (elle récidivera en 1945 avec les troupes soviétiques). 2° - Le Traité de Trianon (4 juin - 13 Novembre 1920) morcelait la Hongrie (comme l'Autriche) la réduisant à un territoire de 92.883 kmq, à une population de 7.000.000 d'âmes environ, abandonnant aux Etats voisins 3 millions de Magyars, le plus en Transylvanie, abandon suivi d'un exode de fonctionnaires, de propriétaires, de refugiés, fort difficile à réinstaller. 3° - les Hongrois, qui détenaient une grande part du domaine foncier de la province perdue sont atteints par les différentes réformes agraires, comme les boyards de la Roumanie; le conflit des optants hongrois qui exigeaient de justes indemnités envenima longtemps les relations entre Bucarest et Budapest. 4° - au démembrement de l'empire austro-hongrois (peut-être souvenir de la rivalité des Maisons de France et d'Autriche dans la pensée d'un Clémenceau que les Magyars rendent responsable du traité de Trianon) s'ajoute la création de la Petite Entente (1920-1921), encerclement évident de la Hongrie dont la force armée a été déjà réduite. 5° - enfin, comme dans l'Evangile, les premiers (d'hier) sont devenus les derniers (d'aujourd'hui); les soumis sont devenus les maîtres. A. Tibal insiste très justement sur ce renversement de la situation, vaincus non résignés (leur slogan: "nem, nem soha" - "non, non, jamais" en témoigne), vainqueurs non rassurés. Sans doute aussi un chauvinisme nouveau est-il né chez les Roumains de la "Grande Roumanie" qui la voient "du Dniestr à la Tisza". Aux plaintes des Hongrois, si fiers et maintenant humiliés, affaiblis, surveillés, les Roumains rappelaient (citons encore A. Tibal, p. 40) les souffrances très réelles de miliers et de dizaines de milliers de petits, d'humbles et de faibles; ces souffrances peuvent paraître souvent à un observateur étranger minimes en leurs causes; elles peuvent provenir en plus d'un tas de menues vexations, d'injures mesquines, de piqûres d'épingle. Ce qui en fait la gravité pourtant, c'est d'abord le nombre des individus qu'elles frappent ainsi que leur répétition quotidienne; c'est aussi le fait que toute la question minoritaire est sentimentale, *une question d'amour propre exaspéré. Or le sentiment mène les collectivités comme les* individus. L'élément politique, ce sont les agissements de certains grands personnages, de meneurs si l'on veut, qui spéculent ces milliers de souffrances obscures pour des desseins de politique internationale. On peut exploiter le mécontentement des humbles pour des menées irrédentistes, pour des révisions de frontières ou plus simplement pour créer des embarras à un pays, le discréditer au dehors.

Révision de frontière. La question des minorités en Transylvanie est en effet double. Regardez la carte de Stotz (reproduite ici d'après la revue roumaine "Cele Trei Crişuri" (mars-avril 1934), dans ces articles consacrés précisément au problème des minorités. Elle montre en Transylvanie deux groupes de populations minoritaires; d'une part le long de la frontière occidentale avec la Hongrie avec deux foyers allemands au nord et surtout au sud; d'autre part, au centre et à l'Est de la Transylvanie un bloc plus important d'Allemands, de Magyars et de Szekely (Secui, dont l'origine est incertaine, contestée, mais magyarisés). Double pomme de discorde, révisionnisme à l'Ouest, irrédentisme à l'Est.

Le tracé d'une frontière est toujours difficile et l'on a souvent recherché une montagne ou un fleuve; mais dans une plaine comme celle du bassin pannonique où se mêlent à l'Est des populations différentes? Les Carpathes elles-même en sont à peine une avec leurs cols nombreux, facilement accessibles, leurs sommets aplanis que traversaient les troupeaux transhumants. Mais à l'Ouest? Longs et pénibles débats à Versailles, ardentes polémiques! Quelle que fût la décision adoptée ce serait toujours une cote mal taillée. Le tracé ne répondit pas aux prétentions roumaines, se rapprocha plutôt des limites magyares de Varga et du comte Bethlen (1912) (fig. 1); il laissait des villages roumains en Hongrie, hongrois en Roumanie (cf. Manciulea). Peut-être les plénipotentiaires ont-ils fondé leur décision sur l'idée de laisser aux Roumains le chapelet des viles-marchés (Satu Mare,

Oradea, Salonta, Arad, Timişoara) avec leur hinterland économique montagneux, reliés entre elles par une vois ferrée de la Tchécoslovaquie à la Yougoslavie. Toute rectification de frontière ne pourrait porter que sur de modestes espaces.

Plus difficile est le rattachement des Magyars transylvains à la Hongrie, à 200-450 km de distance. Il y avait là en 1910 un bloc assez compact d'allogènes. Lorsque le 30 août 1940, par le "Diktat de Vienne" Hitler partagea la Transylvanie, il attribua le N-NO aux Hongrois, le Sud aux Roumains (cf. carte fig. 3). "L'Histoire de la Roumanie" (1970) qui rappelle l'important évènement ne commente pas cet étrange arbitraire. Il enlevait à la Roumanie 43.000 kmq, 2.600.000 habitants, surtout Szekely et Magyars, mais lui laissait une grande partie des colonies germaniques. L'Université de Cluj, la "Strasbourg roumaine" disait-on, parce qu'en 1919 on y avait envoyé l'élite des universitaires, fut ainsi contrainte de se scinder au sud dans plusieurs villes - Timişoara, Sibiu, Braşov, villes pourtant à majorité étrangère à l'époque. En 1921, sur 82.689 habitants Timişoara comptait 29.188 Allemands, 26.185 Hongrois, 15.892 Roumains et 8.269 Israélites. A Sibiu, sur 33.489 habitants 12.120 recensés comme Allemands, 8.553 Roumains, 2.491 Magyars et 1310 Juifs. Enfin à Braşov sur 46.016 habitants, 15.137 Hongrois, 12.137 Roumains, 11.293 Allemands et 1015 Juifs. Le Diktat mécontentait tout le monde. Quelles raisons avaient poussé Hitler et ses conseillers à une telle partition? Couper largement les communications entre les Etats de la Petite Entente? Se doter d'une voie d'accès vers la Pologne et l'URSS via le Maramureş et la Bucovine? Maintenir la zizanie entre Hongrois et Roumains? Préférer laisser les zones de peuplement germanique aux Roumains peu agressifs plutôt qu'aux Magyars moins tolérants? En 1940 il recommandera aux Allemands de rejoindre le Reich et paiera à la Roumanie pour obtenir le départ d'une élite.

Ramenée en 1944 dans ses frontières de 1919 la Roumanie s'est trouvée en face de nombreuses difficultés diplomatiques, politiques, économiques et toujours ethniques. Elle crut pouvoir résoudre les dernières en créant en 1945, dans la moitié méridionale de la Transylvanie une Région Autonome à dominance hongroise. Mesure libérale qui "semblait avoir réglé définitivement le problème" (Encyclopédie Larousse). En réalité la région autonome avec les "droits" qu'on lui reconnaissait et que les irrédentistes voulaient de plus en plus larges, se muait en un Etat dans l'Etat. Bien que devenus tous deux des régimes communistes, la Roumanie et la Hongrie n'ont pas su davantage atténuer leurs différends. Niveleur pour une société nouvelle, Bucarest estima même que tout habitant permanent, établi depuis des années avec sa famille en Roumanie, était nolens-volens citoyen roumain et donc soumis au droit commun. C'est ainsi que dans le bel Atlas de la RPR (1970 - plus de quatre cents cartes et texte en roumain, français, anglais et russe) ne figure aucune carte des nationalités, des minorités ethniques, à la grande surprise des géographes intéressés par le "melting pot" de l'Europe centrale. La "Geografia României" (t. II, 1984) traite en deux pages (89-90) de la "structure de la population par nationalités" et noie les minorités dans les pourcentages globaux nationaux de 73,9 % de Roumains et 26,1 % de "cohabitants". Pour 1977 les Magyars ne seraient plus que 7,7 % de la population totale du pays, les Allemands 1,5 % et les autres 1,7 %. C'est un peu escamoter le problème des minorités en Transylvanie et leur localisation.

Aussi l'irrendentisme des Hongrois est-il toujours actuel et ardent. Il y a toujours controverse sur le vide de la Dacie après le retrait des légions bien que les arguments opposés à cette "théorie" soient de plus en plus nombreux. L'un d'eux a pris une importance récente: l'analyse de la toponymie. En 1926 Sabin Opreanu, de l'Université de Cluj, y publiait une étude édifiante: "Contribuţiuni la toponimia din ţinutul Secuilor". Recensant près de 1500 localités ou de lieu-dits il concluait (p. 188): "La toponymie du territoire des Secui comprend des éléments différents. Le Roumain est le plus ancien et le plus nombreux. Sa répartition dans l'espace nous autorise à admettre que les régions montagneuses du Pays des Secui étaient dans l'antiquité peuplées et dominées par des Roumains. Témoin la vallée d'Alba Micà (Feher-Nyiko) en hongrois, au centre du pays sicule. Les toponymes roumains sont plus rares entre le Mureş et les Târnavele, pourtant là étaient les plus anciennes colonies sicules, ce qui témoigne de la poussée de ces Secui vers l'Est et de l'exode des Roumains vers la montagne. Les nombreux noms slaves de localités sont venus aussi des Roumains, les Slaves ayant été romanisés avant la venue des Secui. L'expérience de la région des Sicules était presque une gageure, car c'était une zone où la linguistique est des plus complexes, même pour les linguitstes de profession. L'analyse toponymique exige une grande prudence et si possible la collaboration des historiens, des géographes et des linguistes. Avec son maître Emil Petrovici, Ion Conea fut en Roumanie l'initiateur de cette nouvelle approche ethnographique. De la lecture de A. A. Schmidl (1863), de sa critique de E. Petrovici, puis celle de W. Meyer-Lübke (1920) il avait retenu l'idée que dans une contrée où coexistent des noms de lieux d'origine différentes, ceux des agglomérations humaines (villages, communes) et ceux des lieux-dits dans les campagnes environnantes, les premiers sont plus récents que les seconds. En 1943 E. Petrovici écrivait: "En Transylvanie... les noms étrangers de beaucoup de villages ne sont pas une preuve de la priorité d'un élément ethnique étranger, (mais) plutôt les noms topiques roumains aux alentours des villages

sont une preuve de la priorité de l'élément roumain. Il y a donc là, fit remarquer Ion Conea, comme une méthode que, faute de temps, il ne put appliquer à toute la Transylvanie. Elle suppose d'ailleurs des outils cartographiques assez rares. Il en existe pourtant une et même de source officielle hongroise. Ce sont les cartes topographiques au 1/25.000-ème dressées par les services de Vienne et de Budapest. Pour les avoir utilisées sur le terrain pendant des années, nous pouvons assurer qu'elles furent fort bien faites, ajoutant ici ou là des courbes intercalaires de 10 m, multipliant les cotes d'altitude, jusqu'à celles de maisons isolées. Tout naturellement,répondant aux besoins d'une administration officielle, les noms des villes et des villages sont en hongrois, en caractères gras. Mais souvent les cartographes ont inscrit au-dessous, en lettres plus petites, même en italiques, les noms alemands ou roumains. Ainsi par exemple:

KOLOZSVAR (Klausenburg) (Clușiu)
GERGELYFAJA (Gerginsdorf) (Ungurei) bien que ce village du département Alba comptât en 1910, 518 Roumains, 885 Allemands et 4 Hongrois
ALSOVAROSAVIZ (Orăștioara de Jos)

(Ces doublets figurent encore sur la carte au 1/75.000-ème comme sur le 1/200.000-ème).

Sur ces précieuses cartes, les lieux-dits ne sont plus hongrois mais souvent roumains. Ainsi autour de Mezi-Salyi (Sieulia de Câmpie) voici Dealu Soții (colline du mari), Valea Crucii (vallée de la Croix), Vulturul (le vautour), Dealul Morii (colline du moulin), Pàdurea fràții (colline de la fraternisation). Près de Mezödomb (en roumain Dâmb), Țigla Gorganului (tuile faite d'une argile de la colline), La Cruce (à la croix), Clopoțele (clochettes), Groapa Comorii (trou du trésor), etc.

La plupart des hydronymes sont d'origine latine (Marisus = Mureș; Samus = Someș; Alutus = Olt) ou slave. Les toponymes se réfèrent à des formes de relief (Vârfu = le sommet; Màgura = sommet en forme de ballon; Dealul Roca = colline de la roche; Dealul Petrii = la colline de la pierre; Tàu fàrà fund = abîme sans fond; cornet = butte témoin au-dessus de reliefs nivelés)... ou à des végétaux (Fân = foin; Fânață, Fânațele = pâturages; Fàget = forêt de hêtres; Dealul Prunișorul = la colline du petit prunier)... ou à des couleurs (Dealul Verde, Valea Neagrà, Galbena, Alba)... ou à des animaux (Dealul Lupului = colline du loup; Dealul Boului = colline du boeuf; Càprioara = la biche)... ou à l'agriculture (Sàràtura = sol salé; runc = défrichement par brûlis; Dealul arsa = la colline brûlée; aràtura = terre labouréе, cf. notre araire; fața = adret; dosul = ubac) etc. On pourrait multiplier les exemples.

Comme dans la Suisse de W. Meyer-Lübke où, sous les noms germanisés des villes on découvre les vieux termes romans, ici les noms magyars se sont superposés à un vieux fond daco-romain, parfois slavisé, telles des couches géologiques. Sans nul doute les géodésiens qui ont levé la carte au 1/200.000-ème et qui voulaient attribuer des noms à tel ou tel lieu-dit ont dû les demander au paysans de l'endroit, les orthographiant plus ou moins bien, mais toujours en roumain. La toponymie peut donc révéler l'antériorité d'une population par rapport à d'autres plus récentes, à condition de ne pas envisager seulement les noms des agglomérations humaines, mais leur environnement (fig. 4). Sur ce point il ne devrait plus y avoir de discussion, pas plus que sur le retrait total des légions romaines de la Dacia Felix.

Pourtant les polémiques continuent. Sur la révision de la frontière déjà. Le tracé, répétons-le, en est difficile dans une région ethniquement très diversifiée. N'était-il pas possible de créer une "zone frontalière" accessible - avec passeport spécial - aux habitants des deux bordures? On a au contraire accumulé de part et d'autre barbelés, miradors, obstacles dangereux. Quant au groupement magyaro-germanique de la Transylvanie orientale, irrédentiste, quelle solution lui apporter? En 1918 Lansing, conseiller du président Wilson, écrivait dans son Journal "que le droit à la libre détermination dont on parlait tant à l'époque, était une cartouche de dynamite capable de causer d'irréparables ruines". En 1929, dans un opuscule de la Dotation Carnegie, parurent trois conférences d'universitaires français; MM Tibal, Emm. de Martonne et Bouglé, tous trois appréciés pour leur connaissance de l'Europe centrale et de ses problèmes, conscients de l'impact possible de leurs réflexions et, selon nous, fort objectifs. La lecture en est toujours d'actualité et nous les suivrons pour conclure.

Pour le géographe Emm. de Martonne, le conflit est d'ordre économique et social. Sans doute, mais combien d'Etats se trouvent aux prises, aujourd'hui encore, avec les mêmes problèmes? Ceux de la Transylvanie sont autres. Citant Hauser pour qui "une nation est un vouloir vivre colectif" Tibal estimait que le plus grand obstacle à la question minoritaire est au fond un obstacle sentimental, un accord entre l'Etat et les minorités, "sous la réserve qu'une minorité plus nombreuse ne veuille pas dominer de plus petites", "que les minorites soient loyales et si l'on adopte la solution d'un autonomie, qu'elles n'essaient pas de former un Etat dans l'Etat". Pour lui, "il faut que les minorités se résignent à leur sort; sous réserve évidemment que les gouvernements ou les races

dominantes leur fassent un sort supportable". Car si les majorités et les minorités ont des droits, elles ont aussi des devoirs les unes à l'égard des autres. "Les intérêts primordiaux des minorités résident essentiellement dans le domaine de la culture, langue, enseignement, art, littérature, usages, religion".

Ce sont là conseils de bon sens. Certes l'auteur ne méconnaît pas le rôle souvent néfaste d'une presse partisane, de médias ignorants, de groupes de pression plus ou moins occultes excitant l'opinion publique, accusant les rancoeurs, poussant à l'irrédentisme, bref prolongeant pour des raisons cachées le conflit des minorités. Les groupes humains seraient-ils donc si différents des individus? Les meilleurs mariages ne sont-ils pas ceux où chacun fait à l'autre des concessions, où les époux se témoignent amour mais surtout réciproque estime, ne cherchant pas à s'imposer et finissant souvent par penser de même façon face aux problèmes quotidiens. J'ai lu récemment qu'un intellectuel hongrois s'étant rendu dans le Pays de Galles y avait été surpris de trouver tant de gens parlant toujours leur langue celtique et pourtant fort attachés à l'Angleterre; il concluait "comment se fait-il, que chez nous, tant de gens sachant le hongrois nous sont-ils hostiles, voire ennemis". Sans doute faut-il savoir se faire aimer, estimer et inspirer confiance. Sans cette attitude conciliatrice le réglement de la question des minorités ethniques en Transylvanie demeurera une illusion.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie relative au sujet de la question traitée ici est considérable. Nous nous bornerons à fournir au lecteur les quelques ouvrages cités dans le texte.

1) ATLAS. Republica Socialistà România. 404 cartes, achevé en 1975. Edition de l'Académie, Bucarest.

2) BOUGLE, M. - "Le principe des nationalités et les minorités nationales". Dotation Carnegie pour la paix internationale. 1929, pp. 87-114.

3) Cele Trei Crişuri. Oradea, An V, mars-avril, 1934, n° 3-4, 48 p.

4) CONEA, Ion et V. PUŞCARIU - "Quelques considérations concernant la valeur historique de la toponymie dans les Carpathes roumaines de l'Ouest, dans un ouvrage de géographie à Vienne en 1863". Revista românà de geologie şi geografie, T. 13, 1968, pp. 181-184.

5) CONSTANTINESCU, M., DAICOVICIU C., PASCU Şt. - Histoire de la Roumanie, des origines à nos jours. Collection Histoire des nations européennes, Edit. Horvath, 1970, 432 pp, ill. et 5 cartes hors texte. (Réserves sur la partie contemporaine trop axée sur le parti communiste).

6) FICHEUX, Robert - "Une foire aux filles en Roumanie". La géographie, Paris, 1927, 14 p.

7) KIRITZESCU, C. - La Roumanie dans la guerre mondiale 1916-1919. Paris, Payot, 1934, 497 p, préface d'André Tardieu, traduction Barral.

8) MANCIULEA, Ştefan - Graniţa de Vest. Blaj, 1936, 139 p, 30 fig;

9) DE MARTONNE, Emmanuel - "Colinele Transilvaniei". Transilvania, Banatul, Crişana, Maramureşul, 1918-1928. Bucarest, 1929, pp. 157-160.

10) DE MARTONNE, Emmanuel - "La répartition et le rôle des minorités nationale en Roumanie". Dotation Carnegie pour la paix internationale, 1921, pp. 61-85.

11) MEYER-LÜBKE, W. - Einführung in das Studium der romanischen Sprachwissenschaft. Heidelberg, 1920.

12) MIHAILESCU, Vintilà - Carte ethnique de la Roumanie d'après le recensement roumain de l'année 1930. Au 1/200.000-ème, Bucarest, 1931.

13) PETROVICI, Emil - Istoria poporului român oglindità în toponimie. Bucarest, 1964, Editura Didacticà şi Pedagogicà; 40 p.

14) SCHMIDL, A. A. - Das Bihar Gebirge an der Grenze vom Ungarn und Siebenbürgen. Wien, 1863, 442 p., cartes.

15) STOTZ, A. - La carte ethnographique de la Transylvanie. 1920 (?), 9 p, une carte.

16) TIBAL, A. - "Le problème des minorités". Dotation Carnegie, 1928, pp. 5-58.

17) VESSEREAU, M. - Roumanie, terre du "dor". Paris, 1930, Presses Universitaires, 130 p.

18) La question de la Transylvanie. (Travaux du comité d'études). T. II, 5-ème partie. Imprimerie Nationale, 1919, pp. 579-624.

(D'un quotidien hongrois du 30 mars 1990, le Békès Megyei Nepujsag", j'extrais ce passage):

"Salauds Roumains tziganes! Pour les cochonneries de Târgu-Mureş, pour l'assassinat de Hongrois, nous nous révolterons impitoyablement contre vous et vos enfants. Vous êtes une sale bande, traître à votre pays, vous mangez le pain des Hongrois et vous ricanez en apprennant l'assassinat des Magyars. Pour chaque vie d'un Hongrois, nous crèverons des dizaines de sales vies roumaines tziganes . Que croyez-vous excréments, que durera notre patience? Jusqu'au dernier nous vous exterminerons. Faites attention, sale bande d'êtres grossiers, que la peau ne vous tombe du visage. Le temps viendra bientôt où vous serez tous pendus!"

Cette invective s'adresse aux Roumains habitant la Hongrie; elle est sans doute l'oeuvre d'un journaliste exalté, mais symptômatique d'un état d'esprit bien compromettant pour le réglement du problème de la minorité hongroise en Transylvanie.



Eglise du Maramureş.

LE ROLE DES COMMUNAUTES VILLAGEOISES
dans la vie spirituelle et matérielle des Roumains

Gheorghe Iordache

Les historiens, les sociologues ou les ethnologues (1) ont essayé par leurs recherches à trouver des réponses aux nombreux problèmes plus ou moins obscurs relatifs à la communauté villageoise roumaine, observée dans son évolution. Aujourd'hui on connaît dans ses principaux traits les étapes de l'existence et des transformations de de cette communauté, de même que ses caractères définitoires. On sait par exemple que les Daco-Gètes du temps de Burebista possédaient et travaillaient la terre en commun, les produits agricoles et les pâturages étant de même possédés en commun (3). On sait que vers l'an 200 après Jésus Christ, à part la propriété privée se maintenait la propriété communautaire de la terre (3). Et même si on suppose que vers la fin de la présence romaine en Dacie la propriété communautaire avait été dissoute (4), il est certain que depuis que les armées romaines ont quitté le territoire en même temps que l'administration romaine, et jusqu'au X-e siècle "la communauté et les associations de communautés ont composé l'unique forme de vie sociale de notre peuple en train de se constituer" (5). Il semble certain qu'une fois l'armée et l'administration romaine parties, la majorité de la population restée sur place a utilisé les terres de manière communautaire, en revenant vers des formes d'organisation sociale, économique, juridique caractéristiques du passé. La possibilité de revenir vers des anciens modèles d'organisation du village après les avoir ignoré longtemps, est prouvée par la situation des communautés balkaniques. Là, durant l'occupation ottomane, les communautés villageoises avaient pour maîtres des "bey" et des "spahi" turcs; une fois partie l'administration ottomane, les communautés sont revenues vers les formes d'organisation antérieures à leur processus de dissolution (6).

Pour prouver le retour de la population proto-roumaine à des formes de vie sociale du passé, on peut invoquer un document daté de 374, fourni par la vie religieuse; il s'agit d'une lettre adressée par une communauté chrétienne de la Dacie à une autre située en Cappadoce, lors de la translation des reliques du martyre Sava, tué en 372 par les Goths. Dans cette lettre le caractère communautaire du village où s'étaient déroulés les événements est mis en évidence; on y cite entre autres l'assemblée communautaire et la solidarité des membres de la communauté, indifféremment des convictions religieuses de chacun (7).

Dans ces conditions, les populations migratrices qui traversaient les terres de la Dacie pour une période plus ou moins longue, ont trouvé une population indigène sédentaire, dont les principales occupations (l'agriculture et les métiers) suivaient des règles incompatibles avec une vie nomade. Les indigènes avait une vie sociale supérieure par rapport à celle des nomades, et en même temps une organisation administrative typique, celle de la communauté villageoise. Si les relations des indigènes avec les nomades ont été pour la plupart superficielles, concernant surtout le domaine économique et mettant en contact les représentants des uns et des autres, les relations avec les populations d'origine slave installées parmi les proto-roumains ont été caractérisées par une plus grande complexité. Les Slaves ont fini par être assimilés par les indigènes, adoptant finalement "l'organisation en forme de communauté villageoise, d'ancienne tradition locale".

Selon certains historiens (9) entre les VIIe et Xe siècles se déroule un processus d'asservissement des communautés territoriales, processus qui continue: "En commençant par le Xe siècle et jusqu'à la fondation des Etats féodaux roumains on constate un asservissement des communautés villageoises libres, mais sur une partie seulement du territoire du pays, asservissement qui leur laisse quand même des droits d'autonomie économique" (10). Il semble donc qu'après le Xe siècle, à part les communautés libres, prédominantes au point de vue numérique, fonctionnaient aussi les communautés asservies.

Dans leur évolution, les communautés villageoises non asservies ont connu deux étapes distinctes: a) celle du village communautaire de type archaïque, attestée par les documents jusqu'au XVIIe siècle, lorsque le processus de dissolution des communautés villageoises, libres ou asservies devient évident; on y connait deux formes de propriété, celle collective (sur tout ce que la nature offrait, forêt, champs, rivières, pâturages) et individuelle (basée sur le principe du travail et exercitée sur tout ce qui avait été obtenu par les gens comme résultat de leur effort) (11); b) celle du village "communautaire évolué, structuré par la présence des lignages, et qui s'est maintenu ici ou là jusqu'à la collectivisation de l'agriculture.

La structure de la propriété communautaire villageoise s'est maintenue longtemps même dans les communautés asservies, l'unique différence constant dans le fait que les paysans asservis payaient la dîme, au début pour les parcelles faisant partie du terroir, par la suite aussi pour les terrains défrichés: "Le paysan asservi, au moins jusqu'au XVIIIe siècle, avait sa parcelle, sa terre, de la même manière qu'avaient les paysans non asservis... Ce qui veut dire que la communauté asservie continuait à vivre suivant sa propre

organisation, au moins en ce qui concerne les parcelles, et aussi en ce qui concerne l'assemblée villageoise" (12).

On doit insister sur le fait que, pour défendre les terres roumaines contre les envahisseurs, les communautés s'étaient organisées en associations de communautés. En Transylvanie par exemple, pendant que la conquête hongroise avançait, on connaît l'existence des anciennes organisations locales; le Pays de Haţeg, le Pays de Zarand, le Pays de Maramureş, le Pays de l'Oaş, le Pays de Bârsa, le Pays de Făgăraş, le Pays de l'Amlaş, et ainsi de suite (13). De même, il semble utile de préciser qu'après l'organisation des principautés roumaines moyenâgeuses, quelques-unes parmi les unions de communautés (connues sous le nom de "pays") ont continué à vivre. Dans sa description de la Moldavie, Dimitrie Cantemir cite trois régions de paysans non asservis: celle de Câmpulung, celle de Vrancea et celle du Tigheci (à proximité du district de Fălciu) (14). Aprés l'arrivée des Hongrois en Transylvanie, les communautés villageoises et les unions de communautés ont continué à exister, soit dans les parties les plus isolées du centre de la région, soit dans les régions situées vers les extrémités de la Transylvanie (15).

L'étude de la vie des communautés villageoises roumaines le long des siècles permet de constater qu'elles ont eu un rôle primordial dans l'histoire roumaine. Elles ont constitué le cadre social fondamental où ont été formulées et consolidées les qualités caractéristiques des Roumains et de leur langue, les racines de ce que devait être le futur. En même temps, ces communautés ont constitué le nuclé des premières formations étatiques.

En Valachie (Ţara Românească) et en Moldavie, le droit coutumier n'a pas été annulé par les nouvelles formations politiques, mais assimilé. En Transylvanie, malgré les contraintes diverses, les Roumains ont gardé les normes de vie héritées du passé, en même temps que la conscience des droits que leurs ascendants leur avaient légués. Même lorsque les tribus hongroises sont arrivées en Transylvanie, les Roumains ont conservé dans leur organisation les mêmes règles du droit coutumier. Ainsi, les villages des divers districts, étaient conduits par leurs "voïevodes", par leurs "cnez", par des prêtres. On peut rappeler que cette institution des petits districts "associatios de villages avec des assemblées populaires réunissant les prêtres, les cnez, les paysans, qui traitaient des questions de la propriété, qui jugeaient, n'existaient nulle part ailleurs en Hongrie...", car il s'agissait d'une organisation roumaine, "précédant l'organisation de l'Etat hongrois" (16). Et malgré le fait que l'autonomie des Roumains transylvains a été progressivement restreinte à partir du XIVe siècle, le souvenir de l'ancien droit coutumierroumain a survêcu lontemps. Les villages du Pays de Chioar par exemple, ou ceux apaprtenant au domaine de Baia Mare, lorsqu''ils devaient juger, se conformaient à la coutume interprétée dans le cadre d'institutions villageoises ("scaunul sătesc") comprenant le "jude" - juge et des "juraţi" - jurés (d'habitude sept vieillards du village). Ce n'est que pour les causes graves qu'on faisait appel aux autorités de l'Etat.

Voici donc que, même dans les conditions d'un morcellement social typique de la société féodale, et malgré les frontières séparant les diverses régions de la Roumanie, la vie traditionnelle a continué et ceci en grande partie grâce à l'existence des comunautés villageoises. Par delà des frontières, des différences dans l'organisation politique et administative, des événements historiques particuliers à l'une ou à l'autre des régions, les Roumains ont continué à respecter les principes d'une vie matérielle et spirituelle impliquant l'existence des communautés villageoises.

Les communautés et les associations de communautés ont constitué un élément permanent, commun, dans la formation du peuple; jusque vers le milieu du 19e siècle, lorsque les communautés asservies disparaissent, et même jusqu'à nos jours lorsque disparaissent les communautés non asservies aussi, on a pu encore identifier les éléments rappelant l'ancienne vie communautaire. Nous croyons que la durée exceptionnelle de ces anciennes communautés, leur organisation et leur fonctionnement, les formes de la propriété du territoire villageois, ont eu des conséquences certaines sur de nombreux aspects de la culture matérielle et spirituelle traditionnelles; elles ont défini leurs caractéristiques et leur unité, et ceci à travers les siècles et les régions. Ce ne sont pas seulement la durée et l'existence des mêmes principes de fonctionnement qui nous permettent de considérer qu'il s'agit d'un phénomène complexe, mais aussi la constatation que cette vie communautaire définit les traits caractéristiques de la vie économique, et qu'elle est en relation avec l'histoire, la démographie, l'administration.

Les études abordant l'ensemble des problèmes soulevés par les communautés villageoises n'ont pas encore insisté sur l'aspect unitaire de la vie matérielle et spirituelle populaire des Roumains, aspect qui ne tient pas compte ni des zones géographiques, ni des frontières politiques. En partant de cette constatation, nous avons essayé ailleurs (18) de mettre en lumière la manière dont évolue le village dans le cadre de ces communautés, et surtout les structures de l'habitat et de la ferme paysanne en relation avec les étapes parcourues. Limités par le cadre d'un simple article, je peux signaler seulement quelques aspects de la vie matérielle et spirituelle dont l'évolution ne peut pas être comprise si on la sépare des étapes parcourues par les communautés villageoises.

*

Pour commencer on doit signaler que le paysage géographique roumain reflète l'effort continuel, à travers les siècles, de la population pour humaniser un territoire sauvage, couvert de forêts. Il permet une libération progfressive de la société des servitudes imposées par la nature, et ce processus est en étroite relation avec la communauté villageoise. Si dans l'Occident européen, souvent "le processus de colonisation médiévale a été mis en route par le déboisement organisé par les couvents...", dans les régions roumaines "...au moins à ses débuts il s'agit du travail des communautés et des familles..." (19). Les actions de défrichement et de déboisement qui se sont déroulés n'ont pas été l'oeuvre d'un plan systématiquement appliqué, plan préétabli. Au contraire, surtout en ce qui concerne la phase archaïque du village communautaire on constate l'absence de toute restriction administrative, qui coexiste avec la liberté de toutes les communautés de défricher partout, toutes les terres dont ils avaient besoin, dans le cadre du territoire que chaque communauté possédait. Les obstacles à l'oeuvre de déboisement n'étaient pas d'ordre administratif mais technique, des outils et des procédés ayant un caractère primitif. La liberté des paysans de défricher en fonction de leurs besoins et de leurs possibilités matérielles, liberté qui s'est maintenue jusqu'à l'époque du "Réglement organique", a eu une conséquence immédiate sur les terres déboisées et leur aspect; en effet, elles ont un caractère irrégulier, peu homogène, les parcelles défrichées étant éparpilles dans la forêt, parfois à grande distance les unes des autres.

Mais, plus que l'image d'ensemble du paysage géographique roumain, les structures des terres déboisées et leur possession ont été conditionnées par les structures sociales des communautés villageoises. Ainsi, directement reliéees au type de propriété (collective ou privée), se sont développées deux modalités d'organisation des terres agricoles ou pastorales. D'un côté, les terres déboisées formant des grandes superficies libres, ont été structurées par l'assemblée villageoise lors de leur repartition; une unité d'action dans les travaux agricoles apparaît, unité qui se manifeste dans des cultures du même type, dans le respect de certains délais pour chaque travail agricole, dans la réunion à un moment précis des troupeaux et dans l'utilisation successive des diverses formes de pâturage. D'un autre côté, les parcelles déboisées, distancées les unes des autres, entourées pour la plupart encore de forêts, appartenant à celui qui les avait déboisées, ont été clôturées et cultivées selon la volonté de chaque famille, sans aucune immixtion de la communauté.

Les communautés libres ou asservies ont connu ces deux systèmes de propriété et de culture, mais, selon la prépondérence de l'un ou de l'autre de ces types dans les différentes phases d'évolution du village, leurs relations ont changé. Dans les communautés libres la propriété individuelle s'est continuellement renforcée aux dépens de celle collective; la liberté des familles s'est donc accentuée, tandis que dans les communautés asservies, ce processus a eu une évolution contraire. On y voit une réduction progressive des droits des paysans à développer des propriétés individuelles, concrétisées dans la possession des terres défrichées par eux-mêmes. Vers le milieu du XIXe siècle, l'intervention de l'administration de l'Etat a comme effet la perte par les paysans des terres défrichées individuellement, terres qui entrent dans la propriété du seigneur. A partir de ce moment, la coordination imposée par le seigneur sur l'ensemble de la vie villageoise s'accentue; la division des terres par zones, le déroulement des travaux agricoles aussi, suivent le plan obligatoire décidé par le seigneur.

Dans un autre ordre d'idées, on peut supposer de manière justifiée que la forme primaire, originaire, des familles dans le cadre de l'habitat est le hameau ("càtunul"), dont Emmanuel de Martonne disait que c'est la forme nationale de regroupement, le plus ancien, c'est celui que les Roumains préfèrent partout où cela est possible (20). Certes, l'organisation de l'habitat roumain par hameaux, regroupant des maisons appartenant à un même lignage n'est pas due au hasard, mais est une conséquence des règles de vie suivies également dans les communautés libres ou asservies.

L'organisation et le fonctionnement des communautés a eu des répercussions sur les occupations des paysans. Par exemple, dans la phase du village communautaire archaïque, étroitement reliée avec la possession communautaire des pâturages, des près, de la forêt, il y avait la pratique de mettre en commun les animaux. Par la suite, en même temps que la division du terroir se généralise et que chacun y acquiert une parcelle, les pâturages destinés aux animaux regroupés dans des troupeaux communautaires voient leurs superficies se restreindre. De cette manière la possibilité de fertiliser les terres par les animaux lors de leurs passages diminue aussi. La coutume généralement respectée était de permettre aux animaux jusqu'à la date du 23 avril (la Saint Georges) de paître n'importe où, sur les pâturages comme sur les terres qui allaient être par la suite cultivées. A partir de cette date le droit de pâturer sur les terres de culture était interdit. Après la moisson, les terres redevenaient libres pour le passage des animaux.

La valorification des diverses catégories de terres de la communauté était déterminée dans le cadre des conditions et des traditions locales, par l'assemblée; les principales phases de travail agricole (commençant avec le début des labours et finissant avec la moisson) était marquée par des rituels accomplis par l'ensemble du village; on invoquait la richesse, la pluie, on chassait le malheur. Pour effectuer à temps tous les travaux et pour avoir

le meilleur rendement, l'entraide fonctionnait; on constituait de associations ("tovàràşii") à certains moments, on prêtait serment de respecter les obligations prises. Ces associations réunissaient des gens selon des critères d'âge, de sexe, de parenté, de voisinage; ils allaient s'entraider pour les labours, pour faucher, pour défricher, pour répandre le fumier dans les champs, pour la récolte du maïs, et ainsi de suite (21).

Les exemples prouvant l'unité de la vie matérielle des villages peuvent être largement multipliés. Les exemples concernant la vie spirituelle sont eux aussi largement connus et viennent compléter l'image du village. La vie spirituelle roumaine est également remarquable par son unité et par sa diversité. Nous croyons que la richesse, la pérennité de l'ensemble de la création populaire, son éternelle jeunesse, ne peuvent pas être détachées de la solidité et de la durée des communautés, qui en est le cadre créateur.

La base des normes de conduite morale du peuple roumain s'est cristallisée et s'est établie pour toujours au sein des communautés villageoises. C'est ici que s'est constitué au fil des générations un immense trésor d'expérience, marqué tantôt par des échecs, tantôt par des succès. On trouve leurs traces dans la littérature orale, celle des contes, des blagues, des proverbes. Le besoin vital du paysan roumain d'une vie intérieure propre, de joies simples et sereines, de contemplation tranquille, de surpasser le désespoir, d'honnêteté, d' espoir de vaincre, son idée de solidarité universelle, sa sagesse et sa modération, son aversion pour les excés, sa résistance au fanatisme, son ardeur au travail, son intelligence, son humour pour exprimer une protestation ou pour se défendre, son idéal d'un homme parfait, son idée de fraternisation avec la nature - sont des vertus précieuses qui caractérisent la culture autochtone, vertus conservées soigneusement. Même la noble qualité de l'humanisme ("omenia"), dont l'origine peut être rituelle, s'est formée et développée dans le cadre des communautés villageoises. Les vices, des moins dangereux aux plus nocifs sont flétris de manière nuancée, graduelle; les sanctions sont décidées par les assemblées, ou dans les réunions de travail en commun, à l'occasion des fêtes, des associations de travail.

Les principales caracétristiques de l'art populaire roumain sont aussi liées à l'évolution sans interruption de la vie des communautés et à leur durée dans le temps. Le pays tout entier a conservé un fond archaïque, unitaire, formé d'éléments ornementaux géométriques (symboliques ou abstraits), phytomorphes (l'arbre de vie - le sapin, vénéré également par les Roumains et par les Daces), zoomorphes (surtout le serpent, la tête du cheval ou du bélier à fonction apotropaïque), ou anthropomorphes (visages humains abstractisés parfois jusqu'au géométrisme). L'expression artistique rencontre un répertoire étendu de thèmes anciens, à signification apotropaïque ou concernant le culte de la fertilité; les thèmes géométriques ont la prépondérence sur les autres. On reconnaît la virtuosité créatrice, la réalisation de motifs stylisés des moins figuratifs parmi les thèmes phytomorphes. L'élan imaginatif facilite le renouveau de la tradition; les possibilités de combinaison du registre ornemental produisent des compositions inattendues, qui ne se répètent pas. On reconnaît le sens des proportions, la symétrie parfaite dans la disposition des thèmes, le rythme et la grâce caractérisant les compositions.

*

On peut conclure en affirmant que la communauté villageoise a réuni un système de valeurs accessibles et respectées par le peuple roumain tout entier. Pour être solide, tout système doit, malgré ses transformations, garder un certain nombre d'éléments stables, généralement acceptés. Or, la communauté rurale roumaine a conservé, même si partiellement, jusqu'à la socialisation de l'agriculture de nombreuses significations fondamentales et générales. Il s'agit d'un argument qui pousse à considérer la communauté villageoise non seulement comme un cadre de naissance et d'épanouissement de la vie matérielle et spirituelle populaire, mais aussi comme le premier moyen de sauvegarde de celles-ci contre les vicissitudes de l'histoire. C'est elle qui a assuré en grande partie la perpétuité à travers le temps de ce qu'il y avait de plus profond, de plus élaboré, de plus filtré par la pensée et par le coeur des ancêtres.

N O T E S

1) Je retiens dans la littérature consacrée aux communautés villageoises roumaines les titres suivants: Dumitru Brezulescu - Contribuţiuni la studiul proprietăţii în devàlmàşie a munţilor noştri, Bucarest, 1905. P. N. Panaitescu - Ràbojul. Studiu de istorie economicà şi socialà la Români cu o hartà a ràbojului în Europa, Bucarest, 1946 (voir surtout la page 90). A. Bodor - "Contribuţii la problema agriculturii în Dacia înainte de cucerirea românà. Problema obştilor la Daci", partea 1a, Studii şi Cercetàri de istorie Veche, nr. 3-4, VIIe année, 1956; deuxième partie dans la même revue, les numéros 1-4, VIIIe tome, 1957. V. Costàchel, P. P. Panaitescu, A. Cazacu - Viaţa feudalà în Ţara Româneascà şi Moldova (sec. XIV-XVII), Editura Ştiinţificà, Bucarest, 1957. Ştefan Ştefànescu - "Evoluţia proprietàţii

feudale în Țara Românească până în secolul al XVII-lea", Studii. Revistă de istorie, XIe année, nr.1, 1958. Henri H. Stahl - Contribuții la studiul satelor devălmașe românești, premier volume, Bucarest, 1958, Editura Academiei; le même, IIe volume, Bucarest, 1959; le même, IIIe volume, Bucarest, 1965. P. P. Panaitescu - Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală, Bucarest, 1964, Editura Academiei. Le même - Introducere la istoria culturii românești, Bucarest, 1969, Editura Științifică. Ilie Corfus - Agricultura Țării Românești în prima jumătate a secolului al XIXlea, Bucarest, 1969, Editura Academiei. Mihail Macrea - Viața în Dacia romană, Bucarest, 1969, Editura Științifică (les pp. 116, 295). Romulus Vulcănescu - Etnologie juridică, Bucarest, 1970, Editura Academiei. Hadrian Daicoviciu - Dacii, Bucarest, 1972, Editura Enciclopedică română, (les pp. 118, 162). Ion Horațiu Crișan - Burebista și epoca sa, deuxième édition, Bucarest, 1977, Editura Științifică și Enciclopedică (pp. 189, 210-211, 215).

2) Bodor, op. cit., 1e partie, pp. 258 sq.

3) Ibidem, deuxième partie,p. 137; Ion Horațiu Crișan, op. cit., p. 189; P. P. Panaitescu, Introducere ..., pp. 158-159.

4) Macrea, op. cit., p. 295.

5) P. P. Panaitescu, Obștea..., p. 17.

6) Stahl, op. cit., premier volume, p. 18.

7) Ștefan Olteanu - "Cu privire la începuturile evului mediu în istoria României (Premisele procesului de apariție a relațiilor feudale - secolele IV-VIII)." Revista de istorie, nr. 10, tome 39, 1986, pp. 988-989.

8) Istoria poporului român (sous la rédaction signée par Andrei Oțetea), Editura Științifică, Bucarest, 1970, p. 104.

9) Ștefănescu, op. cit., p. 55.

10) P. P. Panaitescu, Obștea..., p. 66.

11) Ibidem, p. 120.

12) Ibidem, p. 116.

13) Valer Butură - Etnografia poporului român. Cultura materială. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978, pp. 34-35.

14) Dimitrie Cantemir - Descrierea Moldovei, Editura Academiei, Bucarest, 1973, p. 224.

15) P. P. Panaitescu - Introducere..., p. 246.

16) Ibidem.

17) Sabin Sainelic, Maria Sainelic - Zona etnografică Chioar. Bucarest, Editura Sport-Turism, 1986, p. 16.

18) Gheorghe Iordache - "Tipologia așezărilor rurale reflectată în evoluția obștilor sătești". Revista de etnorafie și folclor, tome 19, 1974, nr. 4, Bucarest. Le même - Unitate și diversitate socio-etnografică. Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1977.

19) Panaitescu - Introducere..., p. 150.

20) Emm. de Martonne - La Valachie. Essai de monographie géographique. Paris, 1902; pp. 248-249.

21) Vulcănescu, op. cit., pp. 79-84. Alexandru Popescu - Tovărășiile cu caracter agricol în Clisura Dunării. Craiova, 1967. Florica Lorinț -"Tovărășia de plug și ceremonialul aratului în nordul regiunilor Argeș și Oltenia". Revista Muzeelor, nr. 1, quatrième année, 1967.

LES ROUMAINS ORIENTAUX DU DNIESTR A VLADIVOSTOK (XIe - XXe siècles)

Eugen Lozovan

Illud te reparat quod caetera regna resolvit;
Ordo renascendi est crescere posse malis.

Rutilius Numatianus

Le titre ci-dessus peut paraître à l'emporte pièce, il définit pourtant bien l'objet de cette étude. Il s'agit de suivre de façon diachronique pendant près de dix siècles une expansion extraordinaire qui couvre un territoire immense, délimité par les deux points extrêmes nommés. Cette étonnante aventure historique est partagée par d'autres peuples néo-latins.

Entre 1260 et 1291, les Vénitiens Niccolò et Matteo Polo parcouraient à deux reprises le trajet qui allait de la Crimée tartare à Khanbaligh, la capitale chinoise aux mains de l'occupant mongol Qoubilaï. Ainsi, la route des missionnaires était ouverte et, pendant plusieurs siècles, l'Eglise romaine caressa le projet démesuré de soumettre spirituellement ces contrées en dehors de l'oïkoumène, que ne connurent ni le Macédonien Alexandre, qui s'arrêta aux abords de l'Indus et dans les vallées de Bactriane, ni les derniers Césars qui s'embourbèrent dans les guérillas de l'Iran Sassanide (1).

Sous la bannière protectrice et conquérante de Saint Georges, les Génois bâtirent au début du Moyen-Age leur empire du Levant qui devait tenir en échec les échelles rivales gardées par les griffes du lion ailé de la cité lagunaire des Doges. A l'établissement vénitien de Tana, à l'embouchure du Kouban, en territoire qipčak, les Génois opposaient, dès 913, leur comptoir commercial de la Caspienne, à Itil. C'est là que devaient aboutir les pérégrinations des audacieux Varègues scandinaves que la traversée en diagonale de toute la Russie n'effrayait guère, possédés comme ils étaient par la fascination des trésors légendaires de la Särkland.

Sur les bords du Tage, les Portuguais, habités eux aussi par d'autres rêveries dynamiques, créatrices d'histoire, lançaient les Lusiades sur la route du Cap. A la poursuite des épices parfumées, Vasco de Gama abordait à Calicut le 20 mai 1484 et jetait les bases de l'Inde portugaise. L'exploration commerciale déboucha sur une conquête spirituelle que l'Eglise romaine consacra solennellement par la bulle Aequum reputamus (1534). Le Pape Paul III conférait à Goa et implicitement au Portugal, la jurisdiction canonique de toute l'Asie. Ainsi devenait accessible la route méridionale vers le Cathay et le Cipango de Marco Polo que - grâce au Milione - l'Europe entière conaissait depuis plus de deux siècles. La Compagnie de Jésus s'y engagea avec son audace coutumière, qui ignorait les bornes des forces humaines. Depuis Malacca, le 24 juillet 1549, Saint François-Xavier partait pour le Japon en mission évangélique.

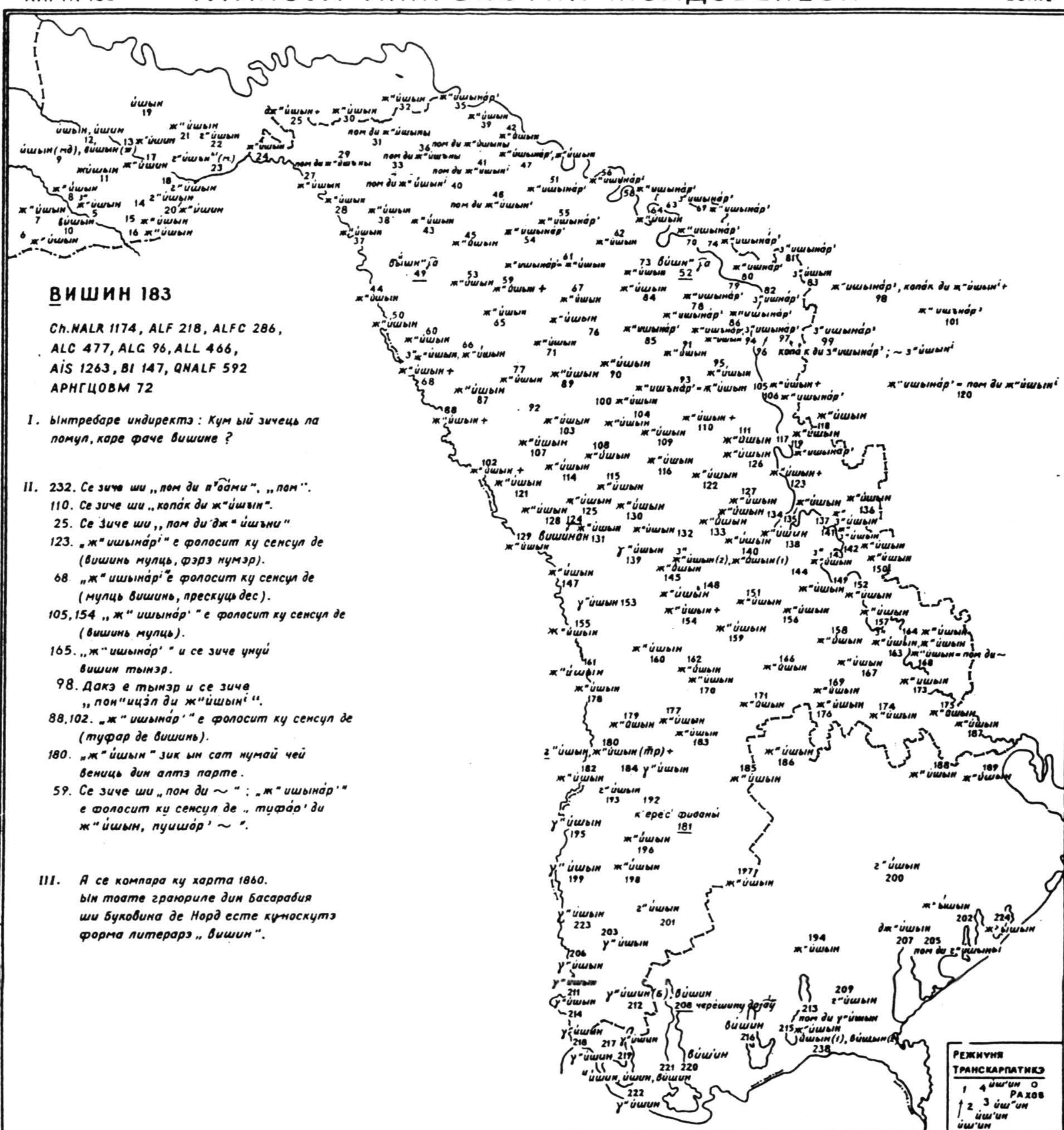
Pendant ce temps-là, dans l'Atlantique, Christophe Colomb s'abandonnait à son illusion antillaise, convaincu d'avoir abordé aux "Indes occidentales" sur le rivage de l'Hispaniola.

Où placer les Roumains médiévaux dans ce contexte auquel l'historien le plus positiviste qui soit ne peut enlever le souffle épique? Il faut se rendre à l'évidence: la part du rêve est décisive dans les découvertes humaines. L'on est presque tenté d'affirmer que le rêve est la mesure des choses ici-bas.

Les Romans orientaux, abandonnés par Rome en 270, opèrent dans l'ancienne Dacie Trajane une profonde reconversion rurale et se sauvent historiquement en dépit du déferlement des peuples migrateurs au cours des IV - Xe siècles. En Scythie Mineure, sous l'égide de Byzance, la population continue une vie roméenne satisfaisante qui aboutira aux premières cristallisations étatiques. Cependant, toute l'aile occidentale de la romanité, de la Dalmatie à la Bohème, de la Pannonie au Frioul, jusqu'aux bords du Tagliamento, fut vouée à la disparition lente. Les Romans des Balkans méridionaux furent morcelés en ilôts, dont quelques-uns survivent miraculeusement jusqu'à nos jours (2).

Sur le territoire entre les Carpathes, le Dniestr et le Danube - qui allait devenir la Moldavie historique - la romanité subsista dans les mêmes conditions d'héroïque précarité. Le corps-à-corps avec les tribus slaves et touraniennes n'empêcha pas la création d'un Etat policé vera la moitié du XIVe siècle (3). Dès le début du deuxième millénaire, cette romanité était suffisamment musclée pour ne pas se laisser brider dans son élan expansionniste par l'obstracle aisément franchissable du Dniestr.

Les sources scandinaves du XIe siècle signalent la présence des "Blakumen" au-delà de ce fleuve, corroborant ainsi la plus ancienne chronique russe qui mentionne les "Voloxove" (4) au même endroit. Décrire, après ces premières attestations, l'essaimage des Roumains dans la steppe nord-pontique, en Crimée et au Caucase est chose relativement aisée, car



Режиуня Кировоград
231 пом ди ж"йшыны
234 жышынáр'
жышын, жышынáр'(нд) 233
ж"ишынáр'+ 232
Кировоград
229 пом ди ж"йшыны = ж"ишынáр'

Режиуня Днепропетровск
Днепропетровск
235 пом ди йшын'

Режиуня Луганск
Лисичанск
226 пом ди ж"йшын'

Цинутул Краснодар
227 ж"йшын
Крымск
228 ж"йшын, копак ди ~
Туапсе

Режиуня Омск
Шчербакул
244 г"йшын
пом ди г"йшын 243

Цинутул Приморск
Иман 248 з
248 и
237 ф
237 м
Олга
ж"йшын 237 о
Усурийск
Лазо
236 ж"йшын
240 р
240 т

РСС Киргизэ
247 ж"йшын
Фрунзе

Режиуня Николаев
241 ж"ишынáри (с)
пом ди жышын'
ж"ишынáр' 210
242
Вознесенск
пом ди ж"йшыны + 165

Режиуня Запорожие
Мелитопол
112 пом ди ж"йшыны

Режиуня Донецк 190
копак ди йшын'
Донецк
копак ди йшыны 225

РССА Абхазиянэ
230 ж"йшын, копак ди ~
Гагра

Режиуня Актюбинск
Актюбинск
ж"йшын = копак ди ~ 246
245

les sources documentaires sont généreuses en détails. On fera ici souvent appel à l'onomastique (noms de lieux et de personnes); leur témoignage est indéniable et, de plus, il est datable dans la plupart des cas.

Deux siècles après les premières attestations des Roumains au-delà du Dniestr, la cité génoise de Caffa, en Crimée, recrutait ses gardes ("orguxii") à Cetatea Albà, à Suceava et en Valachie (5). Entre 1455 et 1475, la forteresse de Lerici (tart. Ozù, roum. Vozia, russe Očakov) était occupée par la principauté de Moldavie; elle devait tomber en 1492 sous la domination du khan Mengli Giraï (6). Vers 1650, le nombre des "Daces transnistriens" qui combattaient dans l'armée cosaque de Bohdan Khmelnitski est considérable (7). Leurs noms ne laissent aucun doute quant à leur origine ethnique: Vološin, Bogdan, Gajduk, Džok, Radul, Focşa, Basarab, Muntjanenko, Grigorcea, Borcea, etc. sans compter les dérivés (8). Au XVIIIe siècle, dans l' "oblastie" nouvellement créée d'Očakov, la colonisation roumaine est encouragée par les autorités tsaristes; y reçoivent des propriétés, entre le Dniestr et le Bug, les nobles suivants: Ion et Nicolae Cantacuzino, T. Rosetti, Ilie Catargiu, Sava Badiul, Scarlat Sturdza, Cristea Manuil, Ion Macarescu, Dimitrie Cucu, Matei Cantacuzino, Ion Boian, Theodor Macarescu, Ion Iliescu, Theodor Sàbàu, Manuil Saul, Ion Cananàu, George Cràciun, Anton Pascal, Pintilei Hagilà, Vasile Sàcarà, Ion Nicoriţà, Alexandru Ghenadie, Petru Iancu, Ieremia Solescu, Vasile Dodon, Roman Zmuncilà, Grigore Bàrcariu, Grigore Boşneac, Theodor Romànescu, Maximilian Torungea, Mihail Sturdza, Deleanu Cantacuzino, Brigadirul Catargi, Emanoil Balş, etc. (11). L'élite fur suivie par une foule de petites gens qui fondèrent un nombre considérable de villages. En 1793, le métropolite Gavril et le prêtre Ivanov font le recensement de ces localités et constatent que 49 sut 67 étaient habitées exclusivement par des Roumains (12). Un chapitre à part est constitué par l'émigration en Russie en 1711 du prince Dimitrie Cantemir, après l'issue désastreuse de la bataille de Stànileşti. Il y fut accompagné de 448 nobles et environ 4.000 paysans, marchands et bourgeois. Certains d'entre eux, comme Dimitrie lui-même (14) et son fils Antioh (15), Mihai Herescu (16), N. N. Bantyš-Kamenski (17) jouèrent par la suite un rôle de première grandeur dans la culture russe (18). La masse des petits et sans grades se dénationalisa et laissa peu de traces. Après l'annexion par la Russie en 1812 du territoire situé entre le Prut et le Dniestr - improprement appelé Bessarabie - le "déplacement" des Roumains à l'intérieur de l'empire, lequel n'était que rarement volontaire, s'intensifia. L'émigration au Caucase (19), dans la région de Kutajsi, date de 1896. Pour l'époque contemporaine il y a lieu d'enregistrer surtout le "transfert" de milliers de familles roumaines sur les terres en friche de la région de Pavlodar, en Asie Centrale (21).

En 1936, M. V. Sergievskij, se rendant à la validité des arguments historiques et onomastiques, reconnaissait le fait de la colonisation roumaine - qu'il appelle "moldave" (22) - sur la rive gauche du Dniestr. Il a dressé une liste de 85 toponymes sur le territoire d'Očakov et le voïvodat de Braclavsk (23). Voici les plus caractéristiques: Anan'ev, Birzula, Butory, Valegoculovo, Gandrabury, Giderim, Gojany, Dojbany, Dubossary, Karagaš, Košnica, Kučiery, Lunga, Magala, Malovata, Pereşory, Rogi, Slobozeja, Speja, Teja, Tokmazeja, Ternovka, Točilovo, Čobruči, Šibka. Dans le gouvernement de Kherson on doit mentionner les localités suivantes: Vradievka, Badelova, Ginkulova, Džugastrovo, Diordiešti, Kaprica, Nourovka, Tjatra, Ursulovo, Moldavka et dérivés. Tous ces toponymes, à étymon roumain évident, sont attestés depuis la fin du XVIIIe siècle; leur phonétisme s'intègre dans les isoglosses de l'Atlas linguistique Roumain. On trouve des exemples parallèles dans la toponymie de l'Ancien Royaume, de la Transylvanie, voire de la Macédoine. Ainsi, la typologie des noms de lieu roumains est la même de l'Ukraïne à l'Epire (27).

Dans un article publié en 1966, M. Rubin Udler nous fournit des renseignements assez sommaires sur la réalisation de l' "Atlas Linguistique Moldave". L'auteur précise que les 240 localités enquêtées se trouvent dans la R. S. S. d'Ukraine (les régions transcarpathiques, Tchernovits, Odessa, Nikolaev, Kirovograd, Dniepropetrovsk, Zaporojyé, Donetsk, Lougansk, dans la R. S. S. autonome d'Abkhazie, dans la R.S.F.S.R. de Kirghizie. On dépasse donc de loin le territoire roumanophone assez unitaire entre le Prut et le Bug. Sur la carte-témoin de l'Atlas, en bas de page, figurent 16 cases contenant le matériau non-cartographié. En voici la transcription:

Région de Kirovograd, 5 points d'enquête.
Région de Nikolaev, 4 points. Voznesensk.
Région de Dniepropetrovsk, 1 point.
Région de Lougansk, 1 point. Lisičansk.
Région de Zaporojyé, 1 point. Mélitopol.
Région de Donetsk, 2 points.
Région transcarpathique, 4 points. Raxov.
Région de Krasnodar, 2 points. Krymsk, Tuapse.
République d'Abkhazie, 1 point. Garga.
Région d'Omsk, 2 points. Ščerbakul.
Région d'Aktjubinsk, 2 points.

Contrée de Primorsk, 8 points. Iman, Olga, Ussurijsk, Lazo.
Région Kirghize, 1 point. Frunze.

L'énoncé désordonné des points d'enquête (on ne les spécifie pas tous) n'est pas expliqué et, de plus, l'auteur ne donne aucun détail sur les conditions et le déroulement de l'investigation ni sur les circonstances historiques dans lesquelles s'est constituée sur le territoire de l'U.R.S.S. cette "Romania extrême-orientale".

Notons toutefois que la concentration démographique de Primorsk doit être importante si huit points d'enquête ont été nécessaires pour son étude. Les renseignements parallèles que l'on peut recueillir à ce propos sont fragmentaires et indirects. Ainsi, le journal de Chişinàu "Moldova Socialistà", en date du 27 avril 1969, rapporte que cette année-là et au cours des années précédentes, 3.000 jeunes gens de Bessarabie avaient rejoint les brigades de Tjumen'. On ignore s'ils sont revenus dans leur patrie. Sous le masque des métaphores banales concernant "la mer verte de la taïga" on ne dit pas non plus que la Tjumen'skaja oblast', couverte de marécages, est l'une des régions les plus malsaines de l'U.R.S.S. Enfin, que Tavda c'est le bout du monde, terminus ferroviaire d'une voie unique venant de la Russie européenne (27). Dans un article, demeuré peu connu (28), feu Victor Buescu, ex-professeur à l'Université de Lisbonne, apporte une documentation complémentaire sur cette diaspora roumaine au-delà de l'Oural, dans la Russie asiatique. En voici les données essentielles.

Entre les montagnes de l'Oural et l'Altaï il y a des villages purement moldaves dans la région d'Orenbourg et Tourgaï (Turkestan). Le village de Berdianski est habité par des Roumains bessarabiens emmenés là-bas depuis la région de Simferopol, en Crimée (il s'agit donc d'une déportation au deuxième degré). Dans la même région il y a le village moldave de Abjarski, avec des familles portant des noms purement roumains, tel Şeptechiţà. Bon nombre de nos compatriotes de la région de Tourgaï sont les descendants des 32.000 familles qui, en 1906 ont été transportées de Bessarabie au Turkestan. Lorsqu'en 1917 on leur a demandé s'ils désiraient revenir dans leur patrie, ils ont répondu: "Nous voudrions rentrer le coeur heureux si nous n'étions par liés à ces terres; en partant nous serions obligés de rembourser à l'Etat (soviétique) toutes les dépenses qu'on a faites avec nous. Et d'autre part, en Bessarabie nous n'avons plus de terres". On ne saurait mieux décrire en quelques mots le caractère dramatique de la situation: déracinement du pays d'origine, implantation dans un territoire étranger où l'enracinement est difficile. Une vie torturée par la nostalgie et suspendue entre deux dilemmes également insolubles. Il y a là le dénominateur commun de tous les "transferts" de Roumains en Russie pendant plus de deux siècles, les régimes tsariste et soviétique employant les mêmes méthodes qui mènent aux mêmes résultats.

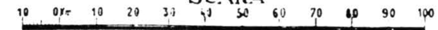
Aux environs de Samarkand il existe un village habité exclusivement par des Moldaves qui s'adonnent à l'agriculture et à l'élevage des bestiaux. Au nord-est, dans la province de Semipalatinsk, il y a le village d'Orxejevka fondé par des colons originaires d'Orhei. Au moment de la collectivisation, une partie de ces Roumains ont réussi à revenir au pays d'origine, comme Nicolae Ilioglu de Cahul. Mais la plupart d'entre eux se sont répandus en Mongolie et en Mandchourie et aujourd'hui on a perdu leurs traces. Il y a aussi des villages roumains dans les environs des villes d'Omsk et d'Akmolinsk. Ce sont surtout des "volontaires" de Bessarabie envoyés au Turkestan par Khrouchtchev, qui ont fortifié la colonie roumaine de Sibérie occidentale. Dans la Sibérie centrale les colonies roumaines ont pris racine dans la région de Tomsk. Dans la Sibérie orientale - méridionale il y a des habitats roumains autour de la ville d'Irkoutsk, non loin du lac de Baïkal. Ainsi, le village de Ceremxovo est constitué par des paysans originaires de Soroca, de Hotin et de Tighina. Le poète transnistrien Nistor Cabac, le chantre de la mélancolie étrange du Baïkal est un exilé bessarabien. Dans la Sibérie extrême orientale il existe un grand nombre d'agglomérations roumaines. Au nord de Vladivostok, sur la vallée du fleuve Oussouri, les cartes mentionnent les villages roumains de Teiul, Zâmbreni, Bogatârca, Kişiniovka, Balcineşti, Dunaj, Basarabia Nouà, Logàneşti (il y a un village du même nom dans le district de Làpuşna), Timofeievka, Alexeievka et ainsi de suite. Ces "Moldaves", comme ils s'appellent eux-mêmes, étaient il n'y a guère longtemps - avant 1968 - au nombre de 30.000; ils s'occupent avec la préparation du fromage, très apprécié sur le marché de Vladivostok sous le nom de "moldovanskij syr". A environ 900 km vers le nord, sur l'Amour, non loin de la ville de Khabarovsk il y a des villages de pêcheurs aux noms purement roumains: Inul, Aur, Dunàrea. On peut aussi mentionner le village d'Alexandreni, à 250 km plus au nord sur l'affluent de l'Amour - Selendza. Récemment - avant 1968 - Radio Moscou apportait la nouvelle que de nombreux "volontaires" de Bessarabie travaillaient dans les pêcheries collectives "Le monde nouveau" sur la côte du Pacifique; il s'agit de déportés remplacés par des Russes dans leur pays natal. Enfin, en Mandchourie il y avait avant la dernière guerre quelque 20.000 Roumains qui s'y étaient refugiés à la suite des collectivisations forcées; ils y menaient une existence des plus pénibles, avec la nostalgie lancinante de la patrie lointaine.

*

INSTITUTUL CENTRAL DE STATISTICĂ
1943

AȘEZĂRILE ROMÂNEȘTI DINTRE BUG ȘI NIPRU

SCARA



LEGENDA

ODESSA	Localități cu 500.000 – 1.000.000 locuitori
NIKOLAEW	Localități cu 100.000 – 500.000 locuitori
KIROWOGRAD	Localități cu 50.000 – 100.000 locuitori
PERVOMAISK	Localități cu 10.000 – 50.000 locuitori
Mărculeasa	Colonii românești
	Căi ferate
	Șosele - Auto
	Șosele

NIPRU
BUG
NISTRU
MAREA NEAGRĂ
ČERKASSI
SMELA
ZWENIGORODKA
SPOLA
TALNOE
UMAN
SPRE LWOW
SPRE HARKOW
KREMENČIUG
ZNAMENKA
Dicovca
ALEKSANDRIA
Subboţi
Lelecorca
KIROWOGRAD
Mitrofanovca
PIATIHATKA
DNEPRODZERJINSK
DNEPROPETROWSK
Voloske
Vasilivca
ZAPOROJE
KRIWOI ROG
APOSTOLOWO
NIKOPOL
MELITOPOL
Dunaevca
SPRE DJANKOI-SIMFEROPOL
Ingulet
23 Martinoş
22 Pancevo
24 Canij
21 B. Visca
25 Gruzscoe
Pletenii Taşlic
Glodoşi
18 Lipneajca
17 Dobrianca
20 Novo Ucrainca
Pesciani Brod
19
Moldovanca
Lozovata
Lisala Gora
16
Siniuhin Brod
PERVOMAISK
GOLTA
Arbuzinca
1 Constantinovca
2 Alexandrovca
VOZNESENSK
3 Bulparca
4 Racova
5 Novogrigorievca
Arabutovca 8
6
7 Belousovca
CANTACUZINCA
11 V. Şerbulovca
10 B. Solona
9 Şerbani
Mărculeasa
Troiţca
Novaia Odessa
12 Casperova
13 Spiridonovca
Sebino
14
15 Perisadovca
VESELINOVO
BEREZOVCA
VARVAROVCA
NIKOLAEW
HERSON
TIRASPOL
ODESSA
OCEACOV
V. Andronovca Moldava
B. Andronovca Moldava

ELB

Tel est, brossé à larges traits, le tableau dramatique de la présence roumaine, depuis la Bessarabie natale jusqu'à l'autre bout de l'empire des tsars et des commissaires la région de Primorsk, face à l'île japonaise de Hokkaïdo. Il y a quelques années, au dire des journaux occidentaux, des pêcheurs roumains y cherchèrent un asile. Leurs ancêtres, les "Blakumen" des inscriptions runiques du XIe siècle n'y avaient certes pas pensé lorsqu'ils ont commencé, en compagnie de leurs brebis, leur marche vers le Soleil Levant.

Les vers du poète gallo-romain, mis en exergue à cette étude, résonnent comme un message d'espoir à l'intention de ces exilés lointains - dans le temps et dans l'espace - qui font preuve de tant de tenacité dans leur combat pour la survie. C'est, selon Arnold Toynbée, la "réponse victorieuse" à un "défi historique" autrement destructeur.

NOTES

1) Voir mon exposé: "Marco Polo et Qoubilaï. Une rencontre politico-religieuse", à paraître dans les Actes du colloque "Djengis - Khan et ses successeurs", Université de Copenhague, mars 1988.

2) Ce paragraphe résume mes études développées, accompagnées de tout l'apparat critique et documentaire: "Byzance et la romanité scythique: Romains et Barbares sur le Moyen Danube; Villes, campagnes et routes de la Romania orientale", chez: Franz Altheim, Geschichte des Hunnen, Berlin, 1960-1962, vol. 2, § 5.

3) Pour toute cette période voir les ouvrages fondamentaux de V. Spinei: Moldova în secolele XI-XIV, Bucarest 1982, 383 pp. - Realităţi etnice şi politice în Moldova meridională în secolele X-XIII. Români şi Turanici, Iaşi, 1985, 238 pp. J'ai abordé moi-même la question de la fondation légendaire de l'Etat moldave dans: "Rurik et Dragoş". Revue des études roumaines, Paris, vol. XI-XII (1969), pp. 61-79.

4) J'ai tenté de clarifier cet embrouillamini ethnique dans mon étude: "De la Mer Baltique à la Mer Noire" chez Franz Altheim - Ruth Stiehl: Die Araber in der alten Welt. Berlin, 1965, vol. 2, pp. 524-554. Pour l'inscription runique de Sjonhem, Gotland, mentionnant les "Blakumen", voir: E. A. Mel'nikova, Skandinavskie runičeskie nadpisi. Moscou, 1977, pp. 65-66, n° 20 et pl. p. 132.

5) De la Mer Baltique, pp. 529 et 538.

6) Ion I. Nistor:"Românii transnistrieni"; Codrul Cosminului, Cernăuţi, vol. 1 (1924), pp. 477-478.

7) Cf. S. Kuszewicz: Arma Cazacia. Font. Hist. Ucr. Russ. vol. IV, p. 56: "In medio veteranas Dacorum Transnistrianorum cohortes (Valachorum) sub patrueli suo Zaharie Chmielnicki posuit", ibid. p. 61, 158, apud I. I. Nistor art. cit. p. 487 et note 2.

8) Lidia Demeny Meškova: "Despre participarea Românilor în oastea căzăcească a lui Bogdan Hmielnitzki". Studii. Revistă de istorie, Bucarest, vol. 16 (1963), pp. 1381-1395.

9) G. Nandriş: "The Relation between Moldavia and Ukraine according to Ukrainian Folklore". The Ukrainian Review, Londres, vol. V, 1 (1958), 28 pp + 1 pl.

La tradition des fêtes du Noël et du Nouvel An s'est perpétuée inchangée chez ces Roumains d'au-delà du Bug jusqu'à nos jours. Elle a été recueillie intacte au début des années '40. Voir: Ion Apostol: "Crăciunul şi Anul Nou la Românii dela est de Bug". Sociologie Românească, Bucarest, vol. V, 1-6 (1943), pp. 178-189.

10) I. I. Nistor, art. cit., pp. 518, 519.

11) L'étendue des terres attribuées se montaient à plus de 400.000 Ha (plus exactement 377.445 desetine - une desetină = 1,09 Ha). L'onomastique roumaine parmi les habitants entre le Bug et le Dniepr est toujours vivante, voir: Ion Apostol; "Nume de familie din 25 sate româneşti dela est de Bug". Sociologie Românească, vol. cit. pp. 189-195 + une carte sur les agglomérations roumaines entre le Bug et ne Dniepr.

12) I. I. Nistor, art. cit. pp. 520-521.

13) G. Nandriş: "Rumanian exiles in 18th century Russia". Revue des Etudes Roumaines, vol. 1 (1953), pp. 44-69.

14) Sénateur et conseiller du tsar Pierre -le- Grand, cf. P. P. Panaitescu: Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera. Bucarest, 1958. E. Lozovan: "L'acclamation impériale de Pierre-le-Grand." Romanica, La Plata, vol. 5 (1972), pp. 201-210.

15) Ambassadeur à Londres et à Paris. Voir: M. Erhard, Le prince Cantemir à Paris, 1738-1744. Un ambassadeur de Russie à la cour de Louis XV. Paris, 1938. G. Nandriş: "L'influence italienne sur Antioche Cantemir". Naples, 1963, Annali ist. Univ. orient. sez. slava. De plus cf. R. Shakelton: Montesquieu. A critical Bibliography, Oxford, 1961, p. 176. A. Cantemir aurait fourni au moraliste français la documentation et certaines opinions sur la Russie.

16) Connu sous son nom russifié de Xeraskov, cf. Bol'šaja Sov. Enciklopedija, 2e édition, vol. 46, p. 119 s.v. Curateur de l'Université de Moscou, auteur de l'épopée Rossijada.

17) Auteur présumé d'un faux célèbre: "Le slovo d'Igor"; cf. André Mazon: "L'auteur probable du poème d'Igor". CRAI, 1944, pp. 213-220. De plus: "Etapes d'un mythe: 'Le Slovo d'Igor', épopée russe du XIIe siècle". Slavonic and East-European Review, vol. 44 (1966), pp. 31-35.

18) Cf. D. Gàzdaru: "Contribuţia Românilor la progresul cultural al Slavilor. personalităţi de origină românească în cultura rusă". Cuget Românesc, Buenos Aires, vol. IV, 1 (1954), pp. 18-30.

19) I. I. Nistor: Istoria Basarabiei. Cernăuţi, 1923, p. 300.

20) Après la nouvelle annexion (1945) de la Bessarabie, de la Bucovine du nord et du territoire de Herţa. L'article Ier du traité de paix (Paris, 1947) prévoit: "la frontière soviéto-roumaine est ainsi fixée conformément aux dispositions de l'accord soviéto-roumain du 28 juin 1940". "L'accord" en question a été en réalité un ultimatum: accepté sous la contrainte, il est nul en droit. Cf. G. Ciorànescu: Bessarabia. Disputed Land between East and West. Munich, 1985, 373 pp.

21) Cf. G. Filiti dans: Aspects des relations russo-roumaines. Paris, 1967, p. 209.

22) En dernier lieu: Klaus Heitmann: "Rumänische Sprache und Literatur in Bessarabien und Transnistrien (Die sogenannte moldauische Sprache und Literatur). Zeitschrift rom. Phil., vol. 81 (1965), pp. 102-156. Cette abération concernant la langue moldave a été rejetée par C. Tagliavini: Le origini delle lingue neolatine. Bologna, 1964, 4e édition, pp. 300-304. Voir aussi B. E. Vidos: Manual de linguistica românica. Madrid, 1973, p. 318 en note. Les deux auteurs font état de ma réfutaion antérieure (1954, 1957).

23) J'utilise la réimpression: "Moldavskaja kolonizacija Pridnevstroja" in Moldavo - slavjanskie etjudy, Moscou, 1959, pp. 103-133. pp. 128-132 (Braclavsk) attestations historiques, pp. 206-209. L'ouvrage de I. Iordan: Toponimie românească (Bucarest, 1968) n'y fait aucune allusion. Sur les cartes publiées par le Militärisches Institut Wien, 1940, l'ortographe des toponymes trahit un intermédiaire polonais.

24) Cf. E. Seidel: "Linguistische Beobachtungen in der Ukraine". Bulletin Linguistique, Bucarest, vol. 10 (1942), pp. 91-121, id. Skizze der moldovanischen Sprache im Donetz-becken, ibid. vol. II (1943), pp. 73-111. Pour les parallélismes macédo-roumains, voir Th. Capidan: "Toponymie macédo-roumaine"; Langue et littérature, vol. 3 (1946), Bucarest.

25) "Les tâches et les particularités de l'Atlas linguistique moldave régional ". Revue linguistique romane, Paris - Strasbourg, vol. 30 (1966), pp. 134-143.

26) dont j'ai signalé les bizarreries méthodologiques, cf. Orbis, Louvain, vol. 3 (1954), p. 419.

27) Pour tous ces déplacements voir le petit ouvrage bien documenté signé par Ion Dumitru: Forme de etnocid în U.R.S.S. Un plan sistematic de rusificare forţată a Basarabiei şi a Bucovinei de nord. Munich, 1969, 158 p.

28) "Les Roumains d'Asie", dans le périodique roumain Stindardul, Munich, XVe année, nr. 102-103, avril-août 1968, p. 7. La rédaction française m'apaprtient (E. L.). Malheureusement, l'auteur n'a pas fourni la bibliographie détaillée de ses sources. Cependant, on ne peut douter de son acribie, vu que sa formation était celle d'un *philologue classique: il fut l'élève de J. Marouzeau et d'Alfred Ernout.*

Copenhague, avril 1990

FIERTUL MARGICII (LE BOUILLONNEMENT DE LA PERLE)
une représentation cosmogonique archaïque

Vintilà Mihàilescu
Radu Ràutu

Il y a dans le folklore roumain un thème connu dans tout le pays sous la dénomination de"bouillonnement" ou "battement de la perle" ("fiertul" , "bàtutul màrgicii) qui raconte la naissance du dragon. Le voici, tel qu'il est rapporté par Ion Muşlea et Ovidiu Bârlea sur la foi des réponses au questionnaire envoyé dans les villages roumains par Haşdeu, dans la deuxième moitié du 19e siècle: "... à une certaine époque, surtout en été et en automne, une foule de serpents se réunissent et 'se battent', 'luttent', 'se mordent', 'commencent à souffler et à faire une hutte d'écume d'où surgit une pierre précieuse ou un diamant". L'un des serpents, plus malin, plus grand, plus fort, plus brave, la prend dans la bouche, l'avale, et devient ainsi dragon; des ailes lui poussent et il s'envole dans les nues où on le voit conduire les nuages noires qui apportent la pluie, la grêle.

On signale aussi une autre origine du dragon: on dit que le serpent "n'a été aperçu par personne durant sept, neuf, quinze ou même plus d'années... il n'a pas vu la lumière du soleil ni n'a été vu par celui-ci... même pas par le rossignol". Pendant toutes ces années il grandit beaucoup, devient dragon, acquiert des ailes et des pattes et ensuite s'envole dans les nuages. Or, dans une variante du village d'Ohaba, après neuf ans, le serpent qui a avalé la pierre précieuse sort d'une grotte transformé en dragon et un nuage le soulève pour qu'il conduise les orages. On connaît aussi des combinaisons entre les deux modalités (1).

Des informations concernant ce thème se trouvent dans de nombreux recueils et travaux de référence. "Le dragon naît du serpent qui le premier a avalé la pierre précieuse qu'ils ont faite; sept ans après il lui poussent des ailes et des pattes et ses écailles sont semblables aux pièces d'or, et à l'intérieur il a du feu (selon un témoignage recuilli par Elena Niculiţà-Voronca en Bucovine - 2). Dans la région des Monts Apuseni, Maria Ioniţà a recueilli de nombreux récits sur le dragon qui né d'un serpent caché pendant sept années, sans avoir été vu, même pas par le petit oiseau appelé Piţi-le-petit-roi; sept serpents se rassemblent et soufflent les uns contre les autres jusqu'à ce qu'une mousse apparaît au milieu d'eux. Cette mousse-là devient une perle. On dit que les dragons conduisent les pluies dans le ciel, celles fertiles ou celles qui portent la grêle, la neige; la couleur des nuages varie selon les circonstances, noirs ou blancs (3).

La pierre précieuse est fréquemment rencontrée comme thème indépendant ("la pierre des serpents"); on lui attribue des forces magiques et celui qui la possède accomplit ses désirs, comprend le langage de tous les êtres vivants et devient le maître d'une force surnaturelle ("nàzdràvan"). Il y aussi des récits où la "pierre des serpents" apparaît à côté du "battement de la perle" ou du moins à côté d'une allusion à son origine. Voici quelques textes représentatifs concernant la "perle des serpents".

L'histoire de "Petricà, *cher nom et grand esprit" (4): un vieux couple donne* naissance à un enfant qu'ils baptisent "Petricà, cher nom et grand esprit". Le vieillard va lui chercher un frère et en route sauve la vie d'un petit serpent que des enfants voulaient tuer. Le petit serpent est élevé auprès de Petricà. Un beau jour, lorsqu'ils gardaient les vaches ensemble, le serpent amène Petricà chez ses parents: "Dès qu'il lui donne un coup de queue pour le jeter sur son dos, il s'est dressé prenant son vol avec lui. Il le porte à un kilomètre distance de son père. Et dit:

- Eh, mon frère, vois-tu ces grandes maisons-là?

- Oui.

- Là c'est mon père et ma mère qui m'ont donné la vie. Tu dois y aller et, prends garde, dès que tu passes la porte, il y a des lions les gueules grandes ouvertes, prêts à t'avaler! Mais tu dois y passer sans peur, car ce ne sont que des photos /sic!/. Lorsque tu arrives devant la porte, agenouille-toi trois chambres avant, car mon père et ma mère ont un berceau en soie, ils se bercent ensemble".

Le garçon y va et, arrivé chez le roi des serpents, celui-ci lui dit:

- Qu'est-ce qui t'amène terrien sur mes terres où même pas l'oiseau bleu n'y entre, d'autant plus toi, un terrien?

- Votre Grandeur, vivez de longues et bonnes années, veuillez voir un de Vos fils."

Reconnaissant son fils, le roi des serpents demande à Petricà ce qu'il veut pour récompense:

- Je n'ai besoin de rien, sauf d'un petit miroir que Vous tenez sous la langue.

Le roi refuse de la lui donner mais la reine-serpent le persuade avec les mots suivants:

- Allez, hé, mon roi, hé, mon homme, nous les serpents on se rassemble à

plusieurs, on se bat et ensuite on refait la perle, mais un autre garçon on ne peut pas refaire!

Le roi des serpents fait sortir alors un miroir de dessous sa langue, le lave et le met sous la langue de Petricà. Celui-ci reste encore un bout de temps là-bas, apprend que "toutes les fleurs qui poussent à la surface de la terre étaient mises par lui" (le serpent) et ensuite rentre chez lui où il envoie sa mère demander la fille du roi en mariage. Après avoir réussi grâce au miroir-perle ensorcelé toutes les épreuves auxquelles le soumet le roi, il prend la fille en mariage et, après neuf années pendant lesquelles il s'en va ailleurs et reste "muet et aveugle", devient roi.

On retrouve le même scénario avec de nombreuses variantes dans toute une série de contes de fées (5).

Cette association entre la pierre des serpents et le bouillonnement de la perle se trouve couramment dans les croyances populaires des Monts Apuseni: "Dans les temps anciens on disait qu'il y avait sept serpents et que le huitième était comme ça, en couleurs, ayant sur lui sept anneaux en or. Et ils avaient un plateau en or et sur le plateau il y avait un verre en or. Ces sept serpents se battaient avec leurs queues. Dès qu'ils frappaient de la queue montait une écume et une perle se formait dans le verre... Et cette perle, qui pouvait la prendre? Seulement une fille pure qui s'était traînée sur le ventre afin d'y parvenir. Si elle la prenait, la perle accomplissait tous ses désirs" (6).

Les récits indépendants où on parle seulement de la pierre des serpents et de ses forces miraculeuses sont encore plus nombreux: "Les dragons prennent la pierre précieuse, le diamant, sur la tête et là où ils arrivent, celui-ci brille comme le soleil. Celui qui l'a, a beaucoup de chance... On dit que cette pierre peut être grande comme un oeuf; celui qui la possède, tout ce qui lui passe par la tête il l'aura, mais l'homme doit être sans péché pour qu'il puisse l'obtenir" (7). "On dit que c'est un homme doué d'une force miraculeuse ("nàzdràvan") celui qui garde la pierre précieuse sous la langue, la même que le serpent gardait la langue" (8). "Un homme cherchant des champignons en automne est tombé dans la fosse des serpents. Il y avait aussi dedans le plus grand, le dragon. La terre s'est refermée et il est resté avec eux. Le dragon l'a encouragé à lécher leur pierre, celle qu'ils léchaient eux-mêmes et c'est ainsi qu'l vécu jusqu'au printemps, à la fête de l'Annonciation. Alors la terre s'est rouverte et il est ressorti". Dans une autre variante on dit que l'homme léchait la pierre portée par la femme-dragon sur la tête et qu'il est devenu gras, beau et sage (9).

Quelquefois la pierre des serpents est directement remplacée par leur salive; dans ces circonstances le serpent crache dans la bouche du héros et celui-ci devient connaisseur de la langue des animaux ou bien acquiert de la force (10).

Selon nos informations, il n'existe pas d'analyse dédiée spécialement à ces thèmes-là qui paraissent indépendants, bien qu'à notre avis ils gardent, en dépit de leur prolifération populaire, assez de cohérence symbolique capable de nous révéler, par leur logique intérieure même, un scénario cosmogonique authentique. C'est cette hypothèse que nous allons argumenter dans ce qui suit.

SCENARIO MYTHIQUE

On a écrit beaucoup sur le serpent, "l'animal métamorphosé" comme l'appelait Bachelard. On sait bien que quelques-unes des plus anciennes représentations humaines sont liées à son symbolisme; ainsi, toute une série de gravures du paléolithique sont, selon certains chercheurs, des représentations symboliques du serpent. On a consigné ensuite la vocation du serpent dans les cultures les plus diverses - de symboliser et de réunir dans l'ambivalence de son symbolisme, les poles de l'existence, la vie et la mort, le bien et le mal (11). Le serpent est "femelle et mâle aussi, jumeau en lui-même, comme tant de grands dieux créateurs qui sont toujours, dans leurs représentations premières, des serpents cosmiques. Le serpent ne présente donc pas un archétype, mais un complexe archetypal lié à la froide, gluante et souterraine nuit des origines; tous les serpents possibles forment ensemble une unique multiplicité primordiale, une indémembrable Chose primordiale qui ne cesse de se détortiller, de disparaître et de renaître". Cette "chose primordiale" n'est que "la vie dans sa latence", "le repos, le potentiel d'où proviennent toutes les manifestations" (12). D'où la conclusion de Gheerbrand auteur de ces citations: "Le serpent visible n'apparaît donc qu'en tant que brève incarnation d'un Grand Serpent invisible, causal et atemporel, maître du principe vital et de toutes les forces de la nature. C'est un vieux dieu primordial qu'on retrouve au début de toute cosmogonie, avant que les religions de l'esprit ne l'eût détrôné" (13).

Dans le scénario du bouillennement de la perle on trouve, au début, cette "multiplicité primordiale" dont parle Gheerbrand: "plusieurs surpents" ou "sept serpents" ou bien "tous les serpents du monde" se rassemblent en un certain endroit. Ils "soufflent"

l'un contre l'autre, "se battent avec les langues" afin de faire "une écume", "une mousse" ou, directement, pour que de "leur bave" surgisse la pierre précieuse. C'est une masturbation symbolique qui a lieu,"la bave", "le souffle" étant des substituts de la semence fécondatrice. Ensuite, l'un des serpents avale la perle en se fécondant ainsi lui-même et passant de cette manière du potentiel au manifeste, du registre de l'indifférencié nocturne à celui de la vie diurne. Par auto - fécondation, le Serpent devient Dragon et passe ainsi dans un autre registre de l'existence. Le symbolisme de la pierre précieuse montre lui aussi, clairement, cette transfiguration: "les pierres précieuses sont le symbole des transmutations de l'opaque au translucide et, dans un sens spirituel, du ténébreux à la lumière, de l'imparfait à la perfection" (14). Jung interprète lui aussi le symbolisme de la pierre précieuse en tant que signe d'un "renouvellement divin" (15).

La divinité ainsi née est un dieu de la végétation dont le principal attribut est celui de maître des eaux et, dans un sens plus large, de la vie. Dans cette hypostase le symbolisme du serpent est de nouveau polymorphe. Sous une forme ou une autre, le dragon "porte les pluies", voire même il est nuage de pluie. Ambivalent par excellence, il renferme en soi des potentialités bénéfiques et maléfiques, pouvant apporter la pluie ou la faire cesser, frappant la terre d'une sécheresse ou bien déversant les eaux fertiles de la pluie ou celles dévastatrices du déluge, de la grêle. Il est à la fois "le dragon de la pluie" ou "le dragon de la sécheresse, le "dragon blanc" qui amène la neige et la glace ou "le dragon noir" qui porte les pluies (17).

Comme tout autre grand dieu, il recevait peut-être des offrandes destinées à l'amadouer et pour qu'on puisse lui demander la fertilité de la terre et la féconditе des hommes. Des échos tardifs de tels procédés rituels se trouvent dans les récits, fréquents dans les contes de fées, où le dragon réclame en offrande des vierges qu'il "mange", délivrant en échange les eaux des fontaines et des étangs dont il avait possession. Il y a encore de nos jours des régions où on offre au serpent sacré de jeunes vierges qui sont symboliquement fiancées à lui, afin d'assurer la fertilité de la terre. Ainsi par exemple la tribu Ewe de l'Afrique Occidentale pratique une orgie rituelle à la saison de la germination des graines qui a la signification d'une hiérogamie - les jeunes filles étant offertes au dieu-serpent Python - rituel destiné à assurer la fertilité de la terre (18).

Revenant à notre scénario, il nous semble réunir tous les attributs d'une représentation cosmogonique archaïque, solidaire à une agriculture insuffisamment domestiquée, transfigurant 'sui generis' le mystère de la naissance et des renaissances de la végétation et, plus largement, le caractère cyclique de la vie (19). La périodicité du bouillonnement de la perle (chaque été ou automne, lorsque les serpents changent de peau, une fois toutes les sept années) ainsi que le fait que le serpent qui a avalé la perle se cache au fond de la terre ne font que souligner le caractère cyclique de la "matière de mort" et de la "matière de vie" - comme dirait Bachelard - la vie qui sort rythmiquement de la nuit germinative où le maître était le serpent. Et la métamorphose du serpent en dragon n'est que la métamorphose des éternelles potentialités, de l'indifférencié nocturne en manifestations diurnes de la vie; ce ne sont que les facettes d'ombre et de lumière de l'ordre profond du monde et c'est de droit qu'elles sont réunies dans l'ambivalence du symbolisme ophidien. Le bouillonnement de la perle est ainsi le modèle de la naissance par excellence, *c'est-à-dire une représentation cosmogonique*.

SCENARIO RITUEL

Le point central des rituels d'initiation est la mort symbolique du néophyte par laquelle celui-ci quitte son monde antérieur afin de renaître en tant qu'initié, donc dans une nouvelle condition existentielle. D'habitude cette re-naissance rituelle a comme modèle la naissance par excellence qui est celle du mythe cosmogonique, mythe et rite formant une unité fonctionnelle à valeur de norme d'un monde culturel particulier.

Le bouillonnement de la perle, en tant que représentation cosmogonique, a son pendant rituel dans la pierre des serpents, dont la signification initiatique sera analysée brièvement. La pierre des serpents est, selon toute une série de textes, la pierre précieuse bouillie par les serpents, la même qui, avalée par l'un des serpents le transforme en dragon, le fait passer donc dans une condition existentielle supérieure. C'est d'après ce modèle qu'a lieu - et doit avoir lieu - la re-naissance symbolique de l'initié, celui-ci avalant à son tour la pierre des serpents (il la met sous sa langue, la lèche, parfois le serpent ne fait que souffler ou cracher dans sa bouche, on agit de la même manière que pour le bouillonnement de la perle). C'est ainsi que se produit la transformation miraculeuse, le changement de condition, le héros parlant désormais la langue des oiseaux et des autres êtres vivants, devenant magique, sage, ou même roi.

Le renaissance symbolique est précédée par la mort symbolisée par un "regressus ad uterum" obligatoire dans n'importe quel rituel d'initiation. Le héros doit pénétrer sous la terre, là où "même pas l'oiseau bleu n'y va", ou bien entre (ou tombe) dans la fosse aux serpents et la terre s renferme sur lui "jusqu'au printemps à l'Annonciation". C'est

là-bas qu'il retrouve la pierre précieuse, rendue par le roi des serpents ou bien par le dragon en tant que récompense pour ses faits.

Il y a ensuite toute une série de détails qui appartiennent à un scénario d'initiation et qui sont répandus dans différents textes. Ainsi, la pierre des serpents ne peut être touchée que par un homme pur: "Celle-là (la pierre), qui est-ce qui a pu la toucher? Ce n'est qu'une fille pure..." (20). Trifan l'hébété, dans le conte de Reteganul, est lui aussi une âme pure. C'est toujours aux lois de l'initiation qu'appartient le serment de Petricà dans l'histoire de "Petricà, cher nom et grand esprit", qui reste pendant neuf ans muet et aveugle avant de devenir roi.

"Dans l'histoire de l'évolution des croyances du naturisme qui ont détérminé le développement de beaucoup de symboles archétypaux, les êtres ou les objets totémiques, en tant qu'incarnations des forces de la nature divinisée, sont d'abord des images symboliques des ancêtres mythiques et ensuite se transforment en objets et êtres apotropaïques, pour qu'on arrive jusqu'à la fin à les faire inclure dans la pharmacopée populaire en qualité de remèdes contre les maladies" (21). C'est, paraît-il, le cas du dragon et de sa pierre précieuse, laquelle, extraite du scénario myto-rituel originaire, est rencontrée ailleurs possédant différent pouvoirs guérisseurs. "Lorsque les serpents mordent les animaux, on lave la morsure avec de l'eau de perle et la blessure guérit" (22). Tache Papahagi, dans son dictionnaire, publie quelques témoignages (23).

En dépit des sinuosités et des interprétations propres à tout développement folklorique, la mémoire orale des Roumains garde des témoignages imbriqués assez cohérents, selon la logique intérieure des constructions mytho - symboliques, dans un scénario mytho-rituel archaïque qui, à son tour, par son unité et ses significations perdues pourrait expliquer l'origine de certaines transfigurations récentes assez indépendantes - les seules qui peuvent être directement connues. Le bouillonnement de la perle et la pierre des serpents, thèmes folkloriques circulant en de nombreuses variantes, s'expliquent ainsi réciproquement et maintiennent à travers les siècles des échos d'un scénario mytho-rituel dont ils faisaient jadis partie.

SIGNIFICATIONS ET DIFFERENCIATIONS

A partir de certains récits folkloriques, on a essayé jusqu'ici de reconstituer l'image probable d'un scénario mytho-rituel ancien. Nous avons voulu ainsi non pas d'établir son ancienneté ou son aire de diffusion, mais seulement authentifier son identité. Nous pouvons donc affirmer que la structure particulière de ce scénario indique une représentation archaïque où le Serpent est encore ce vieux dieux primaire d'avant les religions de l'esprit qui allaient le détrôner. Ce que Bachelard dit sur Ouroboros pourrait être dit aussi, "mutatis mutandis", sur le serpent-dragon, à savoir que celui-ci "n'est pas la dialectique matérielle de la vie et de la mort, la mort qui sort de la vie et la vie qui sort de la mort, selon les contraires de la logique platonicienne, mais une inversion sans cesse de la matière de mort ou de la matière de vie". C'est une représentation primitive, prédualiste, où les formes de la vie sont des manifestations capricieuses d'une réalité plus profonde, mystérieuse et éternelle où règne le serpent.

Cette structure, assez bien individualisée par ses particularités distinctes, nous permet - et en quelque sorte nous oblige - à différencier les thèmes folkloriques dérivés, peut-être du scénario mytho-rituel analysé plus haut par rapport à d'autres apparitions du serpent dans le folklore roumain. En ce sens - qui continue en fait à un autre niveau l'essai de circonscrire l'identité du scénario mytho-rituel - l'analyse doit insister surtout sur la ballade intitulée "Le serpent" et sur ses nombreuses variantes (24).

Une première interprétation systématique de ce motif épique est due à Sabina Ispas qui voit le serpent de la ballade comme un "genius loci" lié au culte des ancêtres, apparenté au "serpent de la maison". L'ingurgitation du héros par le serpent et son salut par un jeune homme qui devient son frère juré, sont considérés comme une mort symbolique ayant seulement une signification sociale - réparatoire; le serpent apparaît en tant que "représentant de la famille outragée", moyennant, grâce au jeune homme étranger, le passage du héros de la famille fautive, dont la lignée ne doit pas être perpétuée telle quelle, dans une nouvelle famille, celle du jeune homme devenu son frère (25).

Une autre interprétation développée largement par Eugen Agrigoroaiei, voit dans la ballade du serpent - à laquelle on ajoute toute une série d'autres ballades, plus ou moins apparentées, dans lesquelles l'épisode de l'ingurgitation par le serpent et son salut par un jeune homme qui devient son frère est central - un scénario initiatique trop connu et trop répandu pour qu'il soit encore argumenté. Aussi, le "serment de la fraternité" qui survient après la mort symbolique du héros, est-il interprété de manière convaincante comme pénétration en tant que membre nouveau dans une autre catégorie sociale: "Le salut a ce but exposé, invoqué dès le début, à savoir l'engagement de fraternité, la fraternisation. C'est une forme rituelle de confirmation de l'initiation, scellant l'étroite unité entre les membres de l'union en cause, à dessein guerrier, pastoral ou de chasse, où est impliqué le nouvel héros après son salut" (26).

le nouvel héros après son salut" (26).

En fait, les deux interpétations ne sont point incompatibles, mais elles proviennent de deux méthodes distinctes, qui se confrontent souvent dans l'exégèse des données folkloriques. Dans le premier cas, une prudence méthodologique pragmatique retient l'interprétation le plus près possible de la "ligne du texte", du "donné folklorique" immédiat. Bien qu'on reconnaissae que la valeur de la mort symbolique du héros ingurgité par le serpent soit un élément stable (celui de la ballade du serpent) propre aux textes rituels, plus conservateurs et moins exposés aux transformations dues au jeu de la mémoire de informateurs, et que le motif de la "naissance illégale" "rappelle la naissance miraculeuse des héros fantastiques" (27), toute cela est considéré insuffisant pour se risquer de donner au texte de la ballade du serpent l'évocation épique d'un rituel d'initiation. Cette prudence positiviste, méritoire d'ailleurs, mène parfois à des interprétations hasardeuses, par manque, comme par exemple celle du serpent "représentant de la famille outragée".

Quant à l'autre cas, il consiste à retrouver la signification d'un texte en faisant appel à de nombreux autres textes qui exemplifient une fonctionnalité symbolique pareille à celle identifiée dans le texte de référence. Il s'agit là d'une attitude méthodologique plus généreuse, mais soumise n'importe quand à des glissements non - contrôlables et finalement à des interprétations hasardeuses par excés (dans l'interprétation du scénario d'initiation proposée par Agrigoroaiei on entraîne la "divinité assassinée", Dionysos et le Chevalier thrace).

Nous pensons qu'en l'occurence, les deux interprétations sauront se compléter mutuellement. En effet, on peut voir dans la mort et la re-naissance symbolique du héros une double intégration: verticalement dans la lignée, et horizontalement dans la société des adultes, des membres de la société d'appartenance, lers deux aspects étant toujours liés à l'intérieur des rites de passage auxquels sont soumis les jeunes gens des sociétés archaïques. L'élément initiatique, propre au passage de l'état de nature (enfance) à l'état de culture (maturité) s'entremêle ici naturellement avec le patronage d'un "genius loci" apaprtenant au culte des ancêtres.

On a beaucoup insisté sur ce thème car il interfère fréquemment avec le thème qui forme l'objet de la présente étude: dans de nombreuses variantes, le serpent porte sur la tête la pierre précieuse qu'il offre ensuite au héros ou bien que celui-ci obtient en lui fracassant la tête. Après avoir tué le serpent-dragon, le jeune homme étranger prend la pierre précieuse, encouragé par le monstre lui-même: "Le yatagan il tirait / A la tête le frappait / A la voûte du crâne / Là où on fait mal au serpent. / Dans la tête il trouvait / Quatre pierres précieuses / Qui brillent dans le monde entier / Et qui payent ta peine entière" (29).

Les deux auteurs se réfèrent à cet élément du scénario selon leur choix méthodologique. Sabina Ispas se borne à consigner le fait que "les possesseurs de cette pierre précieuse, dans la tradition folklorique, possèdent à leur tour des pouvoirs magiques" (30) sans faire allusion au sens symbolique de la pierre précieuse dans la ballade. Agrigoroaiei montre lui - aussi que "les pierres précieuses ou le diamant en d'autres variantes, confèrent un pouvoir magique d'omnipotence sur le monde, ce qui le consacre d'ailleurs hors mythe". Et il continue: "ce précieux détail vient compléter très bien le sens général et se révèle être, lors d'un examen plus attentif, un élément intérieur, originaire, du mythe" (31). Mais l'argumentation s'arrête ici, l'affirmation s'appuyant plutôt sur une sorte "d'affinité symbolique" détachée du contexte.

En ce qui nous concerne, la question qu'on soulève est la suivante: quel est le rapport entre le thème du jeune homme condamné à être avalé par le serpent et le scénario mytho-rituel décrit par nous? Agrigoroaiei suggère l'appartenance à un même scénario ancien mais n'explique pas pourquoi, alors que Sabina Ispas ne fait aucune suggestion. Il n'y a aucune autre interprétation jusqu'à présent qui dépasse - selon notre connaissance - ces deux approches.

Une hypothèse commode mais trop spéculative serait d'accréditer l'interpétation suggérée par Agrigoroaiei, laquelle semble retrouver - par l'interpétation de la pierre des serpents en tant que scénario d'initiation - l'argumentation qui lui manquait. Il s'agit pourtant de différents types d'initiation, de scénarios rituels distincts. L'ingurgitation et la régurgitation de l'héros par le monstre ophidien constituent un scénario post - cosomogonique répandu, lié dans ce cas, semble-t-il, au culte des ancêtres et aux rites de passage des jeunes gens. La pierre des serpents, d'un autre côté, a son modèle dans la représentation cosmogonique du battement de la perle, et fait allusion à une initiation ésotérique (connaître la langue des êtres vivants, pouvoir magique) qui ne supposent pas "acquérir de la force". Rien de plus naturel que de rapprocher ou de combiner les deux scénarios plus tard, lors des évocations de récits folkloriques, d'autant plus que les deux étaient bâtis sur le symbolisme ophidien et avaient une finalité initiatique. Il n'est donc pas surprenant que la pierre des serpents apparaisse dans la ballade "Le serpent" ainsi

que dans d'auters thèmes épiques, mais cela constitue à notre avis une contagion thématique. Le syncrétisme, propre au folklore, a réuni le symbolisme de la pierre des serpents et celui du jeune homme avalé par le dragon, résultant des récits épiques comme les variantes de la ballade mentionnée. Cela ne nous permet pourtant pas de faire de manière non-critique la démarche inverse, qui relierait ces témoignages épiques à un supposé scénario originaire.

*

* *

Le symbolisme ophidien, en sa qualite de "somplexe archétypal est présent dans une diversité de créations culturelles à travers le monde, constituant ainsi une sorte de langage universel. Même si toutes ces créations culturelles ont en commun un air de famille, grâce au pseudo-langage universel qu'elles partagent, elle n'en gardent par moins leur identité de discours distincte.

C'est à partir de ces discours qu'on a essayé de reconstituer ici un discours bâti avec des éléments fréquents du symbolisme ophidien, mais ayant ses propres cohérence et signification, desarticulé et transfiguré ensuite, selon la règle de la communication folklorique.

NOTES

1) Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea - Tipologia folclorică din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Haşdeu. Bucarest, 1970, Editions Minerva, pp. 185-189.

2) Elena Niculiţă-Voronca - Datinele şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică de... Cernăuţi, 1903, p. 811.

3) Maria Ioniţă - Cartea vâlvelor. Cluj-Napoca, 1982, Editions Dacia.

4) Gheorghe Vrabie - Basmul cu soarele şi fata de împărat. Poveşti, snoave şi legende argeşene. Bucarest, 1973, Editions Minerva, pp. 79-86.

5) Voir par exemple "Le conte de Fulga-Murga", dans George Catană, Poveşti poporale din Banat (culese din gura poporului) de... Bucarest, 1961, Editions Tineretului, pp. 68-69. "Le serpent du vieux" dans Dumitru Stănescu, Basme culese din gura poporului. Bucarest, 1893, pp. 309-323. "Trifan l'hébété", dans Ion Pop Reteganul, Poveşti ardeleneşti (culese din gura poporului) de... Braşov, 1888, Editions Librăriei, I-ère partie, p. 3.

6) Maria Ioniţă, op. cit., p. 148.

7) Elena Niculiţă-Voronca, op. cit., p. 812.

8) Idem, p. 849.

9) Idem, p. 839.

10) Tache Papahagi - Mic dicţionar folcloric. Bucarest, Editions Minerva, 1979, p. 463.

11) Voir par ex. Ivan Evseev, Cuvânt-Simbol-Mit. Timişoara, 1983, Editiona Facla.

12) L'article sur le serpent signé par Alain Gheerbrand, dans: Jean Chevalier et Alain Gheerbrand, Dictionnaire des symboles. Paris, 1973, Seghers et Jupiter, VIe vol., pp. 181-198.

13) Idem.

14) Idem, p. 16.

15) C. G. Jung - Types psychologiques. Genève, 1968, Librairie de l'Université, Geirg. & Cie, 3ème édition, p. 189.

16) Muşlea, Bârlea, op. cit., pp. 186-189.

17) Maria Ioniţă, op. cit., p. 172.

18) Mircea Eliade - Le mythe de l'éternel retour. Paris, Gallimard, 1969, pp. 39-40.

19) "La créativité religieuse a été suscitée non par le phénomène empirique de l'agriculture, mais par le mystère de la naissance, de la mort et de la renaissance identifié au rythme de la végétation" (Mircea Eliade, op. cit., p. 42).

20) Maria Ioniţă, op. cit., p. 148.

21) Ivan Evseev, op. cit., p. 162.

22) Maria Ioniţă, op. cit., p. 150.

23) Tache Papahagi, op. cit., pp. 461-462.

24) Voici le résumé de la ballade tel qu'il est présenté par Sabina Ispas: "Dans un endroit isolé, une veuve (ou bien un couple dans ses vieux jours) donne naissance à un enfant. Celui-ci mord le sein maternel au lieu de le têter. La mère le maudit à être brisé par le serpent lorsqu'il franchir z l'âge de la jeunesse. Le serpent qui avant grandi en même temps que lui, sous le seuil de la maison, le prend lors de l'échéance et l'avale à moitié, "A cause des courroies croisées / Yatagans par derrière". Un étranger vient à son secours, tue le serpent, sauve le jeune homme et le porte à une bergerie où il lui fait prendre un bain de lait afin de laver le venin du serpent. Les deux jeunes hommes deviennent frères jurés. (Fin prévue dans un groupe de variantes). Lorsqu'on ne peut

pas éviter les mauvais effets du poison, le corps mort du jeune homme est enterré par l'étranger (Fin pour un second groupe de variantes)". Sabina Ispas,"Considerații asupra baladei 'Șarpele' în folclorul românesc"; Revista de etnografie și folclor, tome 22, 2/1977, pp. 177-186.

25) Idem.

26) Eugen Agrigoroaiei - Țara neuitatelor constelații. Iassy, 1981, Editions Junimea, p. 95.

27) Sabina Ispas, op. cit., p. 181.

28) Op. cit., p. 185.

29) Cf. Agrigoroaiei, op. cit., p. 94.

30) Sabina Ispas, op. cit., p. 185.

31) Agrigoroaiei, op. cit., p. 94.



KOUTSOVALAQUE
recherche étymologique

Petre Ş. Nàsturel

Pour les tout prochains 80 ans
de mon Professeur M. Alexandru Elian

Les Valaques des Balkans constituent l'un des rameaux de la Romanité orientale (1). Le latin est la base même de leur langue, fortement marquée dans son lexique (mais à peine touchée dans sa structure) par le grec, le slave, le turc, l'albanais ou encore l'italien. Leur parler est considéré par les uns comme une langue romane à part entière, au même titre que le roumain ou que le dalmate aujourd'hui disparu. Mais d'autres y voient au contraire un dialecte roumain. Tout dépend de l'angle dont on considère les faits, comme de l'esprit dans lequel on aborde la question de l'origine de cette ethnie, répandue surtout en Grèce, mais également en Albanie, en Yougoslavie, en Bulgarie. Dernièrement, nous avons tenté de concilier ces deux thèses en émettant là-dessus une hypothèse de travail nouvelle: nous inspirant à titre comparatif de l'exemple fourni par l'histoire des Bretons de France, nous avons suggéré que, sur le plan ethnique et linguistique, les Valaques balkaniques ont une origine commune avec les Valaques de l'espace carpatho-danubien (les Roumains), mais que leur ancêtres, entraînés à travers l'Europe du Sud-Est, vague après vague, tantôt dans le sillon des envahisseurs de la Péninsule balkanique, tantôt paisiblement dans les pas de leurs troupeaux, ont rencontré les restes d'un noyau de romanité plus ancienne, avec lesquels ils ont fusionné facilement, en lui empruntant, par le fait même de l'acculturation, certains mots et diverses coutumes demeurés inconnus des Protoroumains de l'ancienne Dacie. Autrement dit, les Valaques balkaniquesreprésentent pour nous une branche des Protoroumains ayant fait siens des éléments autochtones plus anciens, romans eux aussi, rencontrés sur les lieux de leur nouvelle patrie (2).

Là n'est toutefois pas le propos de notre note. La romanité balkanique, on le sait, porte dans les sources diverses appellations. Et notamment le nom de Blaques sous la plume des auteurs français du moyen âge, qui n'est que la transcription sur le latin Blachus, du grec byzantin Blachos (se prononce Vlachos), emprunté aux Slaves (Vlah), qui le tenaient des Germains, dont la langue désignait du nom de Welches les Celtes, puis les Latins et enfin les Romans (le mot Wallons n'en est que la francisation). Par suite du genre de vie pastorale prédominant chez ces populations balkaniques de langue romane, l'ethnique valaque a pris fréquemment l'acception mais à une époque plus récente, de berger, aussi bien en grec, qu'en sud-slave, ou en albanais (3). Le turc les connaît comme Eflaq ou Iflaq, vocable s'appliquant aussi bien aux Roumains des principautés du nord du Danube qu'à ceux vivant dispersés dans les Balkans, sur les territoires relevant de leur gentilé (4). Eux-mêmes s'appellent Aroumains ("Armâni", notamment en Macédoine, dans le Pinde, en Thessalie, en Albanie; ou encore Rumàni, Ràmàni, Rr(u)màni dans le nord du Pinde, l'Albanie et plus particulièrement chez les Fàrşeroţi); on reconnaît là le latin "Romanus" (5).

Mais il existe aussi un autre nom très répandu pour désigner les Aroumains: "Koutsovalaques". Et c'est lui qui fera l'objet du présent mémoire.

1) LES PREMIERES ATTESTATIONS DU MOT "KOUTSOVALAQUE".

On notera d'emblée que les sources byzantines ou néo-grecques des premiers siècles de la Turcocratie ignorent totalement le mot "Koutsovalaque" (6). Et le lexique des Aroumains ne l'enregistre pas davantage (7). C'est donc bien un mot étranger apparu à une époque assez récente.

C'est dans les Principautés roumaines qu'il se manifeste tout d'abord, en plein XVII-e siècle. Le savant chroniqueur moldave Miron Costin (1633-1691) en fait usage (8). Pareillement, l'érudit boyard valaque Constantin Cantacuzène (1640-1716) (9). Un peu plus tard, mais au début du XVIII-e siècle, il sera utilisé par l'ex-prince moldave Dimitrie Cantemir, de réputation européenne (1673-1723) (10). Un petit détail à retenir toutefois, car nous nous en prévaudrons plus loin, c'est que Costin et Cantacuzène ne prononçaient pas Koutsovalaque ("Cuţovlah") mais "Kotsovalaque" ("Coţovlah). En revanche, le phonétisme "ou" apparaît déjà chez Cantemir: "Cuzzo-Valachi" écrit-il en deux mots.

Nous avons retrouvé une mention plus ancienne que les précédentes et dûment datée, du mot Kotsovalaque ("Coţovlah") dans le texte même d'une sentence judiciaire portée en 1644 par le prince de Valachie Mathieu Basarab. Le premier à l'avoir signalée, mais tout juste en passant, fut le grand slaviste roumain Petre P. Panaitescu, dès 1957 (11). L'acte en question constitue un original rédigé en slave - alors langue officielle des chancelleries roumaines. Bien qu'il soit toujours inédit, on en connaît depuis peu un large résumé roumain, que voici en abrégé (12).

Le 14 mai 7152 (= 1644 apr. J.-C.), Mathieu Basarab, prince de Valachie, confirme au marchand Dima de Târgovişte (= la capitale du pays), un terrain d'habitation situé au Haut-Marché (Târgul de Sus), évalué 2000 piastres ("aspri") et que lui avait laissé en gage le capitaine Rusul, de Ploieşti. Mais, frauduleusement, une certaine Salomia Cernorinţa Miràuţoaie avait acheté le dit emplacement au même Rusul, en dépit des arrhes que Dima avait données. Lorsque ce dernier eut pris vent de la chose, il déposa plainte par devant le grand Conseil princier, à Bucarest. Le prince Mathieu commit alors deux de ses boyards pour enquêter, lesquels jugèrent conforme à la loi que Salomeea possédât les 2/3 du terrain contesté, et Dima l'autre tiers. Outre cela, Dima avait versé 8000 piastres à Andronic, le fils de Salomia, contre quittance, en 1636. Or, cette femme étant décédée, un certain Iani Coţovlahu vint déposer plainte et, excipant d'un acte faux, il insistait pour expulser Dima du terrain qu'il avait acheté. Dima prêta alors serment solennellement en l'église métropolitaine de Târgovişte, la main sur l'évangile et en présence du métropolite du pays (=le chef de l'Eglise valaque) pour attester par là qu'il avait effectivement acquitté le prix de cet emplacement au capitaine Rusul, et versé les 800 piastres à Andronic. En foi de quoi, la sentence princière débouta Ianiu Coţovlahu, qui fut chassé du conseil princier à grande honte "comme un homme méchant et menteur" qu'il était et pour avoir fait usage de menteries et actes mensongers (=faux).

Si le nom roumanisé de Ianiu (en grec Iannis) peut passer pour celui d'un Grec, en échange le mot Coţovlahu (le Koutsovalaque) montre bien que c'était un Aroumain, manifestement l'un de ces Aroumains qui, depuis le XVI-e siècle à tout le moins, lorsqu'ils n'arrivaient point à accéder aux dignités de l'Etat, se rejetaient sur le commerce des ovins, des bestiaux et autres produits qu'ils achetaient dans les Pays roumains de Valachie et de Moldavie afin de les revendre à Constantinople et sur d'autres marchés des Balkans, pour ne plus parler des nécessités mêmes de la cour ottomane (13).

Ce qui compte pour nous en l'occurrence c'est l'attestation qu'en 1644 au plus tard des Aroumains vivaient en Valachie danubienne, où ils étaient déjà connus comme Koutsovalaques (Coţovlahi). Fort probablement, le terme est bien antérieur à cette date, mais l'on n'en connaît pas la moindre preuve écrite. Au vrai, il existe un attestation qu'au XVII-e siècle le terme Koutsovlachos était déjà connu des Grecs: c'est précisément un second témoignage de Miron Costin consigné dans sa Chronique polonaise ("Cronica polonà"). Le chroniqueur moldave y affirme textuellement ceci: "En Macédoine il y a également une colonie romaine, de même langue que nous, mais beaucoup plus proche de la langue italienne que notre parler. Les Grecs les appellent cuţovlahi" (14).

La chronique polonaise - ainsi dénommée parcequ'elle raconte en polonais la "Chronique des pays de Moldavie et de Valachie" (Muntenia) - remonte à l'an 1677. Nous n'avons aucun motif de révoquer en doute ce détail qui a le mérite de nous apprendre ce que les sources grecques ne disent pas, à savoir que les Grecs faisaient déjà usage de ce mot à l'époque où cet écrit fut rédigé.

Voici encore pour notre dossier ce que le même lettré moldave dit de nos Aroumains dans son traité "De neamul Moldovenilor" (Du peuple des Moldaves), rédigé après 1685 et qui passe pour son chef d'oeuvre: "En Roumélie aussi, dans les pays grecs, il y a un peuple qu'on appelle Coţovlahi; c'est une colonie de Rome" (15). Là figure donc le mot coţovlah: comme nous ne connaissons la Chronique polonaise que dans la traduction Panaitescu, nous ignorons si Miron Costin a fait usage ou non de la forme Coţovlah dans l'original polonais et si celle qu'on lit dans la traduction, n'est pas imputable au défunt slaviste roumain.

Le phonétisme Coţovlah enregistré dans le jugement émis en 1644 rejoint les attestations laissées par Miron Costin et Constantin Cantacuzène. Ils correspondent, de toute évidence, à la forme initiale du terme. On le retrouvera plus tard encore: la traduction, en 1794, du contrat d'achat de plusieurs boutiques à Bucarest, passé bien longtemps avant, le 4 avril 1623, rend par "Stoica coţovlah" ce qui figure dans l'original slave comme Stoica Koto le Grec (Coto, non Koţo) (16). Le traducteur aura travaillé un peu rapidement! mais en dépit de son infidélité au texte authentique, il nous apporte la preuve qu'à la fin du XVIII-e siècle, les Coţovlaques étaient encore connus dans la capitale valaque sous cette forme. Enfin, pour le XIX-e siècle, notre ami et collègue Dumitru Nàstase nous signale que dans l'Archontologie de la Moldavie, composée entre 1840-1857 environ par l'échanson Constantin Sion, on relève le nom d'un certain Popson, tenu pour "Roumain, Coţovlah" (17).

On le voit, le phonétisme avec O et non U est de loin le plus usité parmi les Roumains, qui, précisons-le en passant, disent de nos jours Cuţovlah, sans doute par suite d'une influence livresque venue par le néo-grec.

2) SIGNIFICATION DU MOT "KOUTSOVALAQUE".

Même si d'aventure ou voulait prétendre que dans l'acte de jugement de Mathieu Basarab de 1644, Coţovlah peut passer à la rigueur pour le patronyme de Ianiu, il demeure évident que ce vocable est, originairement, un ethnonyme, plus exactement, comme on va

le voir, un sobriquet de caractère ethnique. En effet, c'était monnaie courante à l'époque de désigner les étrangers du nom de leur nation: Turcul, Sârbul, Grecul, etc. C'est justement le cas, à cette époque - là encore, d'un autre Iani dit Ianiu, ou Iane Grecul - Iani le Grec. Il avait acheté en fraude vers 1640 au village de Tàtàrani, en Valachie, un terrain où il avait fait bâtir un moulin. Un document de 1640 vient même préciser que le personnage était médecin de son état ("Iane Grecul, doctor din Șcheai") (18). La mentalité frauduleuse de nos deux Ianiu pourrait inciter à les considérer comme un seul et même homme; mais le prénom est si fréquent que l'hypothèse risquerait fort d'être gratuite. Aussi nous nous abstenons de nous prononcer.

On s'est déjà questionné, et bien avant nous dans ces pages, sur l'étymologie du terme Koutsovalaque. Et c'est chose commune d'y voir l'adjectif grec "koutsos" - boiteux accolé au nom de Valaque. Du temps de Miron Costin, le vocable était connu avec cette acception. Dans sa chronique polonaise utilisée plus haut, le lettré moldave ajoute ceci: "Les Grecs les appellent cuțovlahi, c'est-à-dire Valaques boiteux ("Vlahi șchiopi", parce que les éclopés et les malades de l'armée romaine demeuraient là-bas /i.e. en Macédoine/. Il y a là un grand territoire qui s'appelle la Romanie, et ce territoire est une colonie romaine" (19).

En fait, je serais plutôt tenté de traduire ici Valaques "șchiopi" par Valaques éclopés, qui représente le même mot étymologiquement (cf. vieux-français "cloper"-boiter). Curieuse et vraiment trop facile solution, qui fait bon marché de l'endurance des Aroumains qui par monts et par vaux s'en vont avec leur moutons, grimpant et descendant depuis des siècles immémoriaux toutes les hauteurs des Balkans. Dejà les Byzantins étaient surpris de les voir escalader "tels des chèvres" les rochers les plus abrupts! Rassuré donc sur l'état des jambes aroumaines, on rejettera sans regret pareille étymologie, aussi ridicule que simpliste.

Au XVIII-e siècle Cantemir, de son côté, qui s'était interrogé là-dessus, était de l'opinion qu'il fallait considérer l'élément "koutso" comme représentant le grec "kondos", koundos" - court, bref, petit (20). Petits les Valaques? courtauds? Ce serait encore là une épithète qui ne cadrerait pas avec la stature des Aroumains, en général bien découplés. On repoussera donc l'explication avancée par le savant prince moldave. Et pourtant, c'est elle qui a fait fortune auprès d'érudits des plus estimables.

Il faut attendre le début de notre siècle pour voir se dessiner une autre interprétation du vocable incriminé. En 1909, Michel Chysochoos - un Aroumain de Grèce - vint alors proposer une autre étymologie, qu'a adoptée en 1976 un de ses congénères, Antonis Koltsidas. Pour eux, "koutso" représente le turc "küçük" - petit (21). Leur explication semble séduisante à première vue: le chroniqueur byzantin Georges Sphrantzès (Phrantzès), au XV-e siècle, entendait par Mikra Vlachia (Petite Valachie) l'Etolie-Acarnanie, à la différence de la Mégalè Vlachia (Grande Valachie) qui s'applique à la Thessalie chez divers auteurs byzantins. Sur ce doublet, le chroniqueur byzantin du XIII-e siècle Georges Pachymère a forgé le mot "Mégalovlachiotai" pour désigner les Thessaliens ou Grands-Valaques (22). Aussi pourrait-on admettre à la faveur de cet exemple que les habitants de la Petite Valachie de Grèce (Etolie-Acarnanie) se seraient appelés Petits-Valaques, donc Koutsovalaques, selon l'interprétation de Chrysochoos et de Koltsidas.

J'avoue que cette solution m'avait séduit, jusqu'au jour où je me suis pris à me demander comment le K final de küçük avait pu disparaître, ce mot se réduisant donc à koutso. Rapprochant cette question du plus ancien phonétisme du terme tel qu'il est attesté dans les sources roumaines énumérées ci-dessus, j'ai abouti à une autre étymologie. C'est elle que je désirerais exposer maintenant.

A notre avis, "kotso-" représente effectivement un mot turc, à savoir "koç" (se prononce kotch) bélier. Les Bulgares l'ont adopté à leur tour, dans le même sens, en réservant le terme slave "oven" au mouton, mais pas exclusivement (23).

Dans ces conditions il semble rationnel de penser que le mot Koutsovlachos (primitivement Kotsovlachos) s'est constitué à l'aide du vocable turc (ou, à la rigueur, turco-bulgare) et de l'ethnonyme Vlachos dont les étrangers désignent les Aroumains. Il signifie par conséquent "les Valaques aux béliers", ou "aux moutons", en d'autres termes, "les Valaques éleveurs d'ovins".

Mieux, et pour compliquer un peu plus le problème que nous tentons d'éclaircir dans ces pages -, il faut faire observer qu'en turc "koç" prend figurativement le sens adjectival de fort, puissant, courageux. Dans l'allocution à ses janissaires, en 1462, afin de les encourager à traverser le Danube pour envahir la Valachie de Vlad l'Empaleur, le sultan Mehmed II les appelle "mes béliers" ("berbecii mei", dans la traduction roumaine) (24). Si donc l'explication par Valaques éleveurs de moutons ne satisfait pas tout le monde, on pourra se rabattre sur celle de "Valaques vaillants comme des béliers" (25). Le qualificatif est honorable, surtout quand on sait le courage des armatoles aroumains, souvent dotés de privilèges par les sultans: nous renvoyons sur ce point à l'étude ci-jointe dans ce volume de Nicoarà Beldiceanu.

Du coup, plus de Valaques "boiteux" ou "de courte taille", mais bien une population caractérisée par ses occupations majeures d'antan, l'élevage des moutons et la vente des

produits lactés, de la laine, etc. On comprend que le turc ait influencé la création de ce terme: tout comme les chrétiens à Pâques, les musulmans des Balkans et d'Istanbul faisaient grande consommation de moutons à l'occasion de leurs fêtes rituelles, outre l'ordinaire de leurs menus. Or la chair des moutons élevés avec amour par les pâtres aroumains est succulente à souhait. Et c'est ce qui nous incite à voir dans la Macédoine polyethnique le berceau où l'on balbutia pour la première fois le vocable nouveau Kotsovlachos, puis Koutsovlachos. Pour les Slaves de la contrée, le mot avait un sens mieux marqué, alors que pour les Grecs il en était dépourvu. Mais comme le peuple hellène est taquin de nature, et volontiers porté à plaisanter sur le compte de son prochain -- Aristophane dans l'Antiquité, Théodore Prodrome à l'époque byzantine en sont des témoignages encore vivaces --, et comme il ne comprenait point le turc "koç", il le rapprocha par l'oreille de son adjectif "koutsos" - boiteux, parétymologie qui avait du moins le mérite de se prêter à la dérision. Ici toutefois il est bon de faire remarquer qu'en grec "koutsos" (forme populaire de "kotsos") n'implique pas seulement une idée de claudication, mais confère également aux composés dans lesquels il figure, des nuances dépréciatives: mutilé, pauvre, difficile (26), etc.

Le Grec entendait Koutsovalaque dans l'acception de Valaque miséreux; comme Valaque a pris aussi le sens de berger, Koutsovalaque peut signifier pareillement un pauvre berger, avec toute la commisération et la dérision qui s'attachent à la notion de pauvre. Le glissement du mot Valaque à l'acception de pâtre dans la bouche et l'esprit des allogènes des Balkans, est conforme à la vie pastorale de ceux qu'il qualifie. Et par évolution sémantique berger veut dire aussi en grec rustre, grossier, malappris. Koutsovalaque s'est donc chargé de cette polysémie (27).

La langue grecque possède un autre mot que, par analogie, nous croyons devoir citer ici: "bastounovlachos" ("mpastounovlachos") (28). Mot à mot: Valaque (ou pâtre) + bâton, autrement dit homme grossier, rustique. Tout pareillement, elle a forgé aussi le composé "vlachokaltsa" - "chaussette de Valaque", au sens de rusé, filou (29): on dit bien en français d'un individu qui a recours à des procédés retors qu'il "est ficelle"! Et en roumain, d'un trompeur, qu'il est "sforar" (de "sfoară" - ficelle: d'où "a trage pe sfoară", mot à mot "tirer sur la corde", au sens de tromper, duper).

Ces observations sur les nuances de mots grecs qui tournent en dérision les Aroumains me sont occasion de donner ici, en appendice aux informations et remarques ci-dessus, un bref commentaire que suggèrent divers autres termes appliqués aux Valaques. Ce sera la troisième et dernière partie de notre exposé.

3) DE QUELQUES TERMES DE MEPRIS A L'ADRESSE DES AROUMAINS.

Ce qui précède émoustillant nos souvenirs, il nous revient à l'esprit un toponyme rencontré dans un document byzantin. Un acte patriarcal de 1393 mentionne le village de Voïvoda (Voïvonda), appelé aussi du double nom de Palaiovlachoi (30). Ici l'élément "palaio" n'a point l'acception de antique, ancien, mais tout comme dans le grec moderne la forme "palio" - le sens dépréciatif de sale, inutile, bon à rien (31). C'est en l'ocurrence quelque chose comme "misérables, sales Valaques".

Pareillement, une charte impériale de 1321 conserve le souvenir d'une unité fiscale ("stichos") de Valaques appartenant à l'église métropolitaine de Jannina et affublés du nom grotesque et même obscène de "Moutzades" (32). Par bienséance, j'imagine, nul n'a osé expliquer ce nom couvert d'opprobre, de haine, qui constitue une insulte sanglante à la rectitude de la morale sexuelle pratiquée par lesdits Valaques. Disons, pour essayer de faire entendre au lecteur de quoi il retourne, que le sens du vocable serait quelque chose comme "les individus auxquels on fait le geste impudique de la figue" (de l'italien médiéval "far la ficca"). Sinon, et par égards envers les autres, je traduirai plus ou moins par quelque chose se rapprochant du français vulgaire de tous les jours: "pauv's types" ou plutôt "pauv's c..s", en bref conards. Ce langage cru des Grecs byzantins pour taxer les parèques valaques, me remémore des toponymes roumains figurant dans des documents du moyen âge, ainsi que l'explication que m'en donnait autrefois à Bucarest l'éminent chercheur que fut Ion Donat. J'ouvrirai donc une parenthèse à l'adresse des historiens des mentalités et aussi des folkloristes.

L'appellation de Moutsadès, que l'on rencontre en 1549 encore sous une forme à peine modifiée -"Moutziadès" (33), plaide pour l'étymologie de grec populaire "mouni", parties sexuelles féminines. Le regretté byzantiniste français Paul Lemerle a attiré autrefois l'attention sur un impôt perçu par les Turcs à Chio sur les veuves qui se refusaient au remariage, l' "argomouniatikon". Comme on le peut entendre des éléments dont ce terme est composé, il signifie mot à mot "l'impôt prélevé sur le mouni en inactivité". Lemerle a prouvé que Ducange, qui a retenu ce mot, l'avait lu chez Brantôme, lequel le détenait d'un livre du sieur Guillaume Bouchet de Brocart paru à Poitiers en 1582 (34). A notre avis, Moutsadès est apparenté à ce vocable. Comparativement, et à l'appui de l'étymon soutenu ici, il nous faut citer un toponyme attesté dans la Valachie danubienne et qui relève du même filon sémantique que l'épirote Moutsadès: on rencontre en effet au XVI-esiècle un

village appelé Pizdeleşti, dans le district de Buzău, à l'embouchure du Câlnău, et dont l'évêché de Buzău détenait une part. Dans ce nom géographique un Roumain de toute catégorie identifie le nom désignant dans sa langue (par emprunt au slave) le sexe de la femme. Le sexe fort, de son côté, n'est pas non plus oublié dans l'index historique des localités de Valachie: Pulaţi, village probablement du même district de Buzău; autre village, près de Poganul (Païen), dans le district de Drăgăşani. Ou encore Pulăreşti, dans celui de Brăneşti, près de Tămădău. Le premier nom, de toute évidence fait une allusion indiscrète au développement sexuel des intéressés. Le second est formé d'après le nom très obscène "pulărău", quelque chose comme grand baiseur, je m'en excuse. Et puisque je vide mon sac, voici encore quatre villages du nom de Futeşti, respectivement dans les districts de Topoloveni, de Buzău, d'Olteniţa, plus la ville actuelle de Feteşti (de "fată", jeune fille): tous ont pour racine le verbe qui en roumain désigne l'accouplement ("futuo" en latin). On conçoit que les habitants de la ville ci-dessus aient fait modifier tant soit peu le nom même de leur localité. A cela on ajoutera le village de Futoaia, aujourd'hui Hotarele, dans le district de Vidra, nom affublé d'un suffixe féminin de renforcement du sens. Enfin, l'actuel village de Mironeşti, dans le district de Vidra, s'appelait au temps jadis Coiani, autre vocable de caractère sexuel (du mot roumain issu de latin "coleus" - testicule) (35). Sans doute, la toponymie moldave renferme-t-elle aussi des mots de même famille, mais leur lexique (dressé par le regretté Alexandru Gonţa) n'est pas encore paru (aux dernières nouvelles il se trouvait sous presse et sans doute la Révolution roumaine de décembre 1989 en a-t-elle retardé l'apparition). Je ne dispose pas de données pour la Transylvanie.

Pour en revenir au chercheur qui autrefois, à l'Institut d'Histoire de Bucarest m'exposait ses remarques sur ces toponymes passablement scabreux, Ion Donat (dont je ne sais si les archives personnelles ont été conservées et renferment une forme écrite de ses commentaires), j'ajouterai qu'il avait remarqué la présence de ces dénominations sur des cours d'eau portant des noms coumans (éventuellement petchénègues, il est impossible d'établir un distinguo valable en l'espèce) ou, au pis aller, tatars. Il y voyait des noms de localités d'origine touranienne, donnés à leurs habitants par les Roumains, dans un esprit d'hostilité naturelle envers les peuplades qui les avaient dominés avant l'apparition de la principauté de Valachie sur la carte politique du Sud-Est européen. J'espère que ces quelques connotations permettront un jour d'amplifier une recherche délicate dont tout le mérite appartient exclusivement à mon ami Donat. Mais il est temps d'en revenir à nos Aroumains et à leurs... moutons.

Cette fois ce sera pour toucher mot d'un autre nom dont les Grecs les désignent, "Pri(n)tsovlachoi". C'est là encore une de ces gentillesses, on va le constater dans un instant, qu'on est accoutumé de par le monde de décocher à ses voisins allogènes supputés barbares, car différents par la langue, la mentalité, la religion, les us et les coutumes, l'accoutrement et tout le reste. L'homme, c'est d'abord soi-même, puis la famille et ensuite les congénères. Il en est ou en a été ainsi partout, sans doute.

Le terme Pri(n)tsovalaque n'est pas aussi nauséabond que celui qui a précédé, encore qu'il touche à la sphère olfactive. Il lui a été donné par certains auteurs une origine liée à la question de la provenance géographique lointaine des Aroumains. Des textes byzantins considèrent les Valaques précisément comme descendant "des colons venus d'Italie", par exemple le chroniqueur du XII-e siècle Jean Kinnamos (36). Aussi ne sera-t-on pas surpris que d'aucuns les aient fait venir des monts Abruzzes. Pritsovlaques, d'une part, les Abruzzese, d'une autre (notez l'assonance), qui vivent en montagnards - eux aussi! - dans une partie de la chaîne des Apennins, quelle brillante démonstration (37). S'étonnera-t-on après cela qu'Antonios Kéramopoulos se soit démené comme diable en bénitier pout faire accréditer du haut de sa vertu pontifiante d'académicien, l'explication - ô combien ingénieuse - que le mot Valaque représente étymologiquement le fellah, le paysan de l'antique Egypte conquise par la civilisation grecque puis byzantine (38). Quelle surprise que personne n'ait songé aussi au terme anglo-indien "wallah"! Mais toutes ces belles étymologies n'ont que chercher, même au Walhalla des philologues et des historiens.

Revenons-en à nos Prin(n)tsovalaques. N'est-il pas plus simple et plus convaincant aussi en bonne philologie de reconnaître dans cette appellation, au lieu des montagnes italiennes, le vocable "brîndză", dûment attesté en aroumain où il signifie fromage? Le roumain aussi le connaît soit sous cette prononciation dialectale, soit ordinairement sous la forme "brîn(d)ză". D'étymologie inconnue, brîndză pourrait être un de ces vestiges du substrat thraco-dace dont on relève des témoignages communs parfois avec l'albanais aussi (39). Printsovalaque désigne donc le Valaque, l'Aroumain qui a l'odeur du fromage, des laitages attachée à sa peau, à ses cheveux, à ses vêtements, à sa demeure. Ou encore le Valaque qui fabrique des fromages. Le fromage aroumain est célèbre depuis l'époque byzantine: il n'est que de relire les poèmes de Prodrome ou telle lettre de Michel Italikos (40). Aujourd'hui, le fromage aroumain (et roumain) s'impose chaque jour un peu plus sur le marché mondial. Les grandes villes d'Europe le connaissent sous le nom de "feta", qui littéralement signifie en grec "tranche" (tranche de pain, ou de fromage) et qui n'est qu'un emprunt fait à l'italien ("fetta" - même sens de tranche). La feta s'appelle encore, d'après sa provenance, fromage grec, bulgare, roumain. J'ai même vu en vente à Paris du fromage

de Bràila ("brînzà de Bràila, d'après le nom du port danubien d'exportation de cet article), sous l'étiquette inattendue et pour moi comique de "fromage brînzà".

Certes, l'odeur des laitages comme aussi celle de suint que dégagent les toisons des moutons, est repoussante; elle soulève le coeur à plus d'un. C'est bien pourquoi le grec populaire connaît le mot "pritsila" au sens de odeur désagréable de fromage (41). Cela me donne l'occasion de citer ici un dicton grec que je dois me résoudre à translittérer, faute de caractères grecs dans cette publication: "O Vlachos, archon ki'an gené, pali pritsiais myrizei" (Le Valaque - ou le berger - même s'il devient un seigneur - un Monsieur - a toujours l'odeur de fromage) (42).

Qu'on se rassure, les Aroumains ne demeurent pas en reste (à preuve qu'ils se sentent visés): "Gréclu, şi-arhundu s'hibà, ali-iu va mputà" prétend un de leurs dictons (42). Si l'on désire une traduction, je proposerai, mot à mot: "Le Grec, fût-il un seigneur (un Monsieur) puera l'ail". Trivialité qui concorde avec la précédente, mais qui renferme une nuance plus dure de la part de gens moins raffinés et tenant à leur franc parler.

Les mots considérés ici par nous ne sont pas les seuls qui désignent en grec les Aroumains. Tous, heureusement, ne sont pas aussi moqueurs ou méchants qu'eux. En voici un, par exemple, dont j'ignore si le sens a été tiré au clair. Le savant allemand Gustav Weigand, qui étudia bien avant les guerres balkaniques les peuples de la Péninsule et leurs dialectes, a enregistré le terme "Pistiki" dont étaient appelés de son temps - c'était en 1895 - les derniers Aroumains d'Acarnanie et d'Etolie; ceux qui s'étaient transplantés, dit-il après Teodor Burada, en Asie Mineure, étaient eux aussi désignés de ce nom (44). C'est là, tout bonnement, le grec "pistikòs" qui, dans l'Antiquité signifiait homme de confiance (cf. "pistis" - foi, confiance) et qui, dans le monde byzantin, avait fini par prendre l'acception de berger (sans doute maître berger), car on ne confie ses troupeaux à paître qu'à des gens sûrs (45). Pistiki est la prononciation, mais l'orthographe est "pistikoi", au pluriel.

De ce vocable je rapprocherai un autre terme grec, Vlachopoiménès" appliqué aux bergers aroumains et même albanais (46). Ici, Vlachopoiménès n'est pas une redondance combinant deux mots devenus synonymes pour dire pâtres: il faut entendre "les bergers des Valaques", ou encore "ceux d'entre les Valaques qui s'adonnent à l'élevage ovin". Et si la fameuse expression des sources du moyen âge qui mentionnent les "pastores Romanorum" (47) parlait des Vlachopoiménès venus en Europe centrale, des territoires byzantins, "rhomées"? Je n'en dirai pas plus long là-dessus, aujourd'hui du moins.

Bref, pour en revenir... à nos moutons, et en guise de conclusion, Koutsovalaques, Pri(n)tsovalaques (48), Pistikoi, Vlachopoiménès, sont tout autant de mots quasiment synonymes Ils tiennent le milieu entre la catégorie des noms ethniques et celle des noms de métier. Dans l'esprit des allogènes qui les leur ont appliqués et qui vivent mêlés à eux, ces termes reposent sur l'exploitation économique multiple de la gent moutonnière et ils s'appliquent tout uniment aux Aroumains (ou Valaques dans la bouche de leurs voisins). Qui soutiendrait le contraire?

Ite, acta est fabula.

Paris, le 20 mai 1990.

NOTES

1) A titre de bibliographie générale: le volume Bibliografia macedo-românà (coordonnatrice Rodica Moschinski), Freiburg i. Br., 1984, XLVI+347 p. (paru par les soins de l'Institut Roumain de Recherches). Utile dans son ensemble le petit livre de T. J. Winnifrith - The Vlachs. The History of a Balkan People; Londres, 1987, 180 p. et plusieurs cartes; de même A. Lazarou - L'aroumain et ses rapports avec le grec. Thessalonique, 1986, 311 p., si on le lit avec précaution.

2) P. Ş. Nàsturel - "Les Valaques de l'espace byzantin et bulgare jusqu'à la conquête ottomane", in Centre d'Etude des Civilisations de l'Europe Centrale et du Sud-Est, cahier n° 7 (Les Aroumains), Publications Langues'O, Paris (sous presse): nous exposons cette nouvelle théorie dans les premières pages de notre contribution. Le volume renferme aussi une suite d'articles par C. Poghirc, M. Cazacu, N. Djuvara, M. D. Peyfuss, Michaela Bacou et une bibliographie, précédés d'une présentation par le prof. G. Castellan.

3) Voir les dictionnaires des langues balkaniques. Seule de toutes, l'albanais connaît aussi Rrëmër pour désigner les Aroumains; c'est un héritage direct du latin "romanus".

4) On consultera à ce propos l'article que publie dans ce volume N. Beldiceanu. J'ajoute que j'ai relevé dans l'Historikon Lexikon tès neas hellenikès, de l'Académie d'Athènes, tome III, Athènes, 1942, p. 551, la variante "Iblàchous (s.v. Vlachos), connue à Livyssion, en Lycie, qui est manifestement la forme turque hellénisée.

5) Voir par exemple T. Papahagi - Dictionnaire aroumain (macédo-roumain), 2e édition, Bucarest, 1974, pp. 205-206 (s.v. Armîn). Je remarque dans le Hist. Lexikon cité plus haut, p. 549 (s.v. Vlachia) la variante Avlachià, absente toutefois du tome I, Athènes, 1933.

6) Je juge d'après le Glossaire byzantin de Ducange, comme surtout d'après l'excellent dictionnaire de Emmanuel Kriaras qui s'arrête à la fin du XVII-e siècle.

7) Cf. T. Papahagi, op. cit.; A. M. Koltsidas - Lexiko tès piatsas, Thessalonique, 1978, ou, du même, Grammatikè kai lexiko tès koutsovlachikès glossès, II, Thessalonique, 1978.

8) Miron Costin - De neamul Moldovenilor (ed. P. Panaitescu), Bucarest, 1965, p. 32. Nous traduisons plus loin le passage en question.

9) Istoriia Țării Rumâneşti, du stolnic Constantin Cantacuzino, apud Cronicarii munteni (éd. M. Gregorian, introd. par E. Stànescu), I, Bucarest, 1961, pp. 45-46 use du terme "coțovlahi" à plusieurs reprises et pose l'équation Vlachos = Rumân, Roumain. Al. Elian, préface du volume Fontes Historiae Daco-Romanae, III, Bucarest, 1975, p. XXIV, qualifie de "pénétrantes" les observations du stolnic Cantacuzène au sujet des Aroumains d'Epire et d'Albanie.

10) Demetrii Cantemirii, Moldaviae principis Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae (texte latin, traduction roumaine et notes), Bucarest, Editions de l'Académie, 1973, pp. 366, 367 et 369, note 12. Cantemir parle très succinctement de l'idiome pratiqué par les Cuzzo-Valachi de Roumélie, sur les confins de la Macédoine.

11) Valeria Costàchel, P. P. Panaitescu et A. Cazacu - Viața feudalà în Țara Româneascà şi Moldova (sec. XIV-XVII), Bucarest, 1957, p. 167 (Panaitescu transcrit "coțo vlah"). Notre ami Pavel Chihaia eut jadis la gentillesse de nous recopier et expédier à Paris le jour même de son départ de Roumanie une partie de l'acte en question. On lui avait défendu d'en prendre copie intégralement. Ce fut le motif pour lequel nous avons laissé s'écouler nombre d'années avant de signaler cette précieuse mention dans une communication (restée inédite), présentée en roumain le premier septembre 1989 au III-e Congrès Macédo-Roumain, tenu à la Sacred Heart University, à Bridgeport (Etats Unis). Notre article en constitue une forme très sensiblement amplifiée.

12) M. D. Ciucà, Doina Duca-Tinculescu et Silvia Vàtafu-Gàitan - Catalogul documentelor Țării Româneşti din Arhivele Statului, vol. V (1640-1644), Bucarest, 1985, p. 559, n° 1341.

13) Un travail d'ensemble serait hautement souhaitable. Voir par exemple le livre récent de Mme Ariadna Camariano-Cioran, L'Epire et les Pays Roumains; Jannina, 1984, passim, ou notre article (en collaboration avec Andronikos Falangas) "Istoria moaştelor piciorului Sf. Ioan Botezàtorul de la mânàstirea Secu. Hagiografie şi istorie", dans Buletinul Bibliotecii Române, XV (XIX), serie nouà, Freiburg I. Br., 1989, passim, notamment pp. 159, 164, 172-173.

14) Miron Costin - Cronica polonà (éd. P. Panaitescu), volume cité, p. 225

15) Op. cit., p. 32.

16) C. C. Giurescu - Istoria Bucureştilor, Bucarest, 1979, p. 220.

17) Constandin Sion - Arhondologia Moldovei (éd. Ghibànescu), Iaşi, 1892, p. 280. Nous utilisons l'édition de Rodica Rotaru, A. Anghelescu et Şt. S. Gorovei, Bucarest, 1973, p. 214. Monsieur Neagu Djuvara nous fait remarquer que Popson correspond à quelque Popa ou Popovici, germanisé en Popsohn, ce qui est conforme à l'origine de ce Ioan Popson, bon connaisseur de la langue allemande et ancien président ("staroste") des sujets autrichiens de Focşani. Notre ami M. Şt. Gorovei, à qui nous devons ce volume, nous a précisé l'automne dernier à Paris, qu'il ne connaissait pas de descendants en vie de cette famille.

18) Catalogul documentelor..., p. 79, n° 154 (sur ce personnage voir à l'index "Grecul Iane").

19) Miron Costin, éd. cit., p. 225. Par ailleurs, le stolnic Cantacuzène (éd. citée supra, note 9, p. 46) explique que le nom de Koutsovalaque donné par les Grecs en dérision aux Aroumains signifie "boiteux, aveugles, maudits, voleurs": ce qui se recoupe avec les propos de Miron Costin.

20) Dans Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor (éd. Gr. G. Tocilescu), Bucarest, 1901.

21) M. Chrysœchoos - Vlachoi kai Koutsovlachoi; Athènes, 1909, pp. 15-16, note, cité par A. M. Koltsidas - Oi Koutsovlachoi; Thessalonique, 1976, p. 20. A. Lazarou - op. cit., pp. 80 et 94 et index,s. v.

22) P. Ş. Nàsturel - "Les Valaques...", où sont notés les passages en question.

23) K. Steuerwald - Türkisch - deutsches Wörterbuch; Wiesbaden, 1972, p. 541, s.v. Bl. Mavrov - Dictionnaire bulgare-français, 2e édition, Sofia, 1949, p. 306, s.v.

24) K. Steuerwald, op. cit., loc.cit.; le texte du janissaire serbe Constantin Mihailović de Ostroviţa apud Maria Holban - Călători străini despre Ţările Române, I, Bucarest, 1968, p. 125 (il avait pris part lui-même à la campagne). Monsieur N. Beldiceanu nous a fait l'amitié de vérifier pour nous l'éd. B. Stoltz et V. Soucek - Konstantin Mihailović, Memory of a Janissary, Ann Arbor (Michigan), 1975, p. 131 où l'expression qui nous intéresse est traduite par "my sweet lambs", ce qui s'écarte un peu du sens initial.

25) T. Papahagi, op. cit., p. 273, s.v. "birbec" - bélier (cf. "berbec" en daco-roumain) consigne le fait que, du temps des haïdouks, le capitaine avait coutume de tenir parfois auprès de lui un jeune agneau ("mînar") qui, devenu adulte, montrait à son maître la fidélité d'un chien, combattant à ses côtés et pour lui.

26) Voir les nuances indiquées dans le Synchronon orthographikon lexikon tès hellènikès glossès (katharevousa-dèmotikè), par Th. Goulas, S. A. Papastamatiou, etc. Athènes, 1961, col. 1089.

27) Tout bon dictionnaire de grec moderne. Je noterai encore que l'article paru sur le mot Koutsovlachos dans la Mégalè Hellènikè Enkyklopaideia (éd. Phoinix), t. 15, Athènes, sine anno, p. 95, précise que le terme s'applique aux latinophones de Thessalie, Epire et Macédoine parlant le grec et la langue dite "vlachikè" ou "koutsovlachikè". On retiendra encore cette explication: "Le nom signifie, selon toute probabilité, le 'mikropoimèn' (= pâtre gagne-petit), tels les mots analogues "koutsogeorgos (=petit agriculteur), le "koutsemporos" (=petit marchand), le "koutsoktèmatias" (= petit propriétaire)". Cette explication, pour ingénieuse qu'elle puisse paraître, est inconsistante: ces catégories sociales ne correspondent pas à une ethnie douée d'un dialecte propre, à la différence des Aroumains, dont une partie pratique encore l'élevage des moutons, mais à une échelle moindre que leurs ancêtres. De plus, l'encyclopédie citée classe bien le terme koutsovalaque sous la rubrique "ethnologie", ce qui ruine sa tentative d'explication forcée (l'auteur de cette théorie est K. Failtzïs). Un peu plus loin, pp. 95-96, P. Anagnostopoulos signe une courte notice sur la langue koutsovalaque, qui est celle, dit-il, des Tsintsares, des Aromounes ou Valaques; il renvoie aux travaux de G. Weigand, etc.

28) "Mpastounovlachos": A. M. Koltsidas - Lexiko tès piatsas, p. 55 (s.v. vlachos).

29) "Vlachokaltsa": Koltsidas, op. cit., loc. cit. et Synchronon lexikon, col. 394.

30) J. Koder et P. Soustal - Tabula Imperii Byzantini. 1. Hellas une Thessalia; Vienne, 1976, p. 136 (voir aussi P. Ş. Năsturel, art. cité). La localité s'appelle maintenant Vasilikè.

31) Pour les nuances revêtues par "palaio" en composition, voir par exemple le Synchronon lexikon, col. 1443, ou tout bon dictionnaire du néogrec.

32) Fr. Miklosich et Fr. Müller - Acta et diplomata graeca medii aevi, V, Vienne, 1887, p. 84 (le fragment est reproduit avec une traduction parfois inexacte de T. Teoteoi) dans le volume Fontes Historiae Daco-Romanae, IV (éd. H. Mihăilescu, R. Lăzărescu, N. Ş. Tanaşoca et V. Teoteoi), Bucarest, 1982, pp. 114-115.

33) Je renvoie à T. Papahagi, op. cit., s.v. "mundză" et Le Grand Robert de la langue française, 2e édition, IV, Paris, 1985, p. 506 (s.v. figue): il y est cité, d'après Cl. Lévi-Strauss, l'explication et la description du geste qui "figure le symbole du coït". T. Teoteoi, vol. cité, p. 115, note 8, renvoie à une note de N. Iorga dans la Revista Istorică, V, 1919, pp. 93-94 (le fascicule en question ne se trouve pas à Paris). Voir le document publié par /L./ Duchesne et /Ch./ Bayet - Mémoire sur une mission au Mont Athos, Paris, 1876, p. 235 (l'acte, du 25 septembre 1549, mentionne le moine Anthime originaire de Moutziadès ("ek tou Moutziadès"). Les documents de 1321 et de 1549 permettent, en partant de ces deux variantes de pluriel populaire en -dès, de reconstituer les substantifs "moutzas" et "moutzias" (j'ignore dans quel dictionnaire ils peuvent figurer). Ducange - Glossarium mediae et infimae graecitatis.., connaît la forme "mounè" (voir note suivante); Koltsidas, Lexikon..., enregistre la forme au neutre (que j'ai entendue aussi en Grèce) "mouni", p. 138; c'est sans doute un diminutif.

34) P. Lemerle -"Argomouniatikon", dans Mélanges Charles Picard, Paris, 1949, pp. 618-620; Ducange - Glossarium mediae et infimae graecitatis, Lyon, 1688, col. 966 (s.v. "mounè" - cunnus).

35) On trouvera tous ces toponymes de Valachie dans deux volumes: Indicele numelor de locuri (qui complètent la série de Documente privind istoria României. B-Ţara Românească (veacurile XIII-XVI), Bucarest, 1956 et, le tome suivant, pour les documents du XVIIe siècle (1601-1625), Bucarest, 1960, dressés par I. Donat, responsable, et ses collaborateurs. Nous ne saurions entrer ici dans plus de détails, et l'on pourrait même enrichir la série

que nous donnons, à l'aide d'autres vocables. Pour la littérature populaire orale de caractère obscène chez les Roumains: C. Eretescu, "Les noms du sexe dans le folklore roumain", dans Etudes et documents balkaniques et méditerranéens, 6, Paris, 1983 (sous la rédaction de P. H. Stahl), pp. 9-31 (l'auteur a omis les toponymes, qui pourtant appartiennent à la langue parlée par le peuple et qui prennent leurs racines dans les termes mêmes présentés par lui).

36) A. Armbruster - La romanité des Roumains. Histoire d'une idée; Bucarest, 1977, pp. 29-30. P. Ş. Nàsturel, "Valaques, Coumans et Byzantins sous le règne de Manuel Comnène", dans Byzantina, I; Thessalonique, 1969, pp. 178-179 (discussion du texte de Kinnamos).

37) Je ne retrouve plus l'ouvrage où j'ai lu naguère cette plaisante explication. Pour me faire pardonner ce trou de mémoire je citerai ici (à travers l'historique des étymologies du mot Koutsovalaque brossé par A. Lazarou, op. cit., p. 94) la naïve interprétation donnée de ce terme par un moine anonyme du monastère de Koutloumous, sur l'Athos (à une date qui n'est pas précisée): les croisés venus d'Italie seraient, selon le brave caloyer, les Kroutzo-Valaques, "croutze" signifiant croix en aroumain ("cruţe" apud T. Papahagi,op. cit., p. 390) et Valaque dérivant de Welches, nom donné aux Italiens en ce temps-là par les Allemands. Et voilà! le tout était d'y penser.

38) A. Keramopoullos - Archaia historia ton Ebraion. He Aigyptos kai oi Vlachoi; Thessalonique, 1952, notamment pp. 14-19.

39) T. Papahagi, op. cit., p. 284. I. I. Russu - Etnogeneza Românilor. Fondul autohton traco-dacic şi componenţa latino-romanicà;Bucarest, 1981, pp. 270-277 enregistre le mot comme étant un élément du lexique autochtone, opinion que nous partageons.

40) C. Miller et Em. Legrand - Trois poèmes vulgaires de Théodore Prodrome, Paris, 1875, p. 8. Michel Italikos - Lettres et discours (éd. P. Gautier), Paris, 1972, pp. 237-238.

41) Synchronon lexikon..., col. 1569. A. Dèmètrakos - Méga Lexikon holès tès hellènikès glossès, t. 3, Athènes, 1964, p. 1427 donne aussi le mot "vlachila" avec, entre autres, la signification d'odeur désagréable dégagée par les troupeaux ou l'étable (avec le même suffixe que ce terme et que "pritsila", la langue grecque possède aussi "probatila", même sens, de "probato" - mouton). Mais il ignore "Pri(n)tsovlachos".

42) Cité par T. Papahagi, op. cit., p. 319. Variante dans le dictionnaire cité de Dèmètrakos, t. 3, p. 1428 (s.v. blachos).

43) T. Papahagi, op. cit., p. 140 (s.v. "al'iu" - ail; homme méchant; étranger, surtout Turc ou Juif); p. 197 (s.v. "arhundu", riche, seigneur); p. 825 (s.v. "mput", sentir mauvais).

44) Texte traduit apud P. H. Stahl - Ethnologie de l'Europe du Sud-Est. Une anthologie; Paris - La Haye, 1974, p. 20.

45) Voir A. Bailly - Dictionnaire grec-français; Paris, rééd. 1950, p. 1560, cite le mot chez Artémidore d'Ephèse (IIe siècle ap. J. C.) au sens de fidèle et, comme adjectif, dans *le Nouveau Testament au sens de /liquide/ potable. Je l'ai rencontré plusieurs fois dans* des testaments byzantins dans le sens de berger: cf. Ducange, op. cit., p. col. 1173 (famulus probus, fidelis, vel cui res quaepiam gerenda committitur). En grec populaire "bistikos" ("mpistikos", de "empistikos", celui à qui l'on fait confiance) veut dire encore berger à gages (Synchronon Lexikon, col. 1296).

46) G. Weigand encore, apud P. H. Stahl, op. cit., p. 17. Le Synchronon Lexikon, col. 394 traduit Vlachopoimèn par montagnard et par berger nomade.

47) Sur les "pastores Romanorum", voir par exemple A. Armbruster, op. cit., pp. 33-41.

48) Aux Printsovalaques on peut, à notre avis, rattacher le terme "Bourtzovalaques". A. Lazarou le dit "moqueur également, ou plutôt injurieux", mais, comme il ne fournit aucune explication, il laisse ses lecteurs sur leur faim (op. cit., p. 78). On lui accorde la signification de "berger de métier; rustre de manières et de caractère" (D. Dèmètrakos, op. cit., t. 9, p. 4791, s.v.; Synchronon lexikon, l'explique comme "grossier, non civilisé"). On a cherché aussi à le rattacher au grec "mpourtzi", fort surveillant une petite île, ou défendant l'entrée d'un port; batterie côtière; c'est là un vocable d'origine turque (Dèmètrakos, op.cit., t.9, p. 4791). N'en déplaise aux tenants de cette étymologie - par ex. Dèm. Ch. Gartzonikas, 'Mpourtzovlachoi". Oi ex achaiolopelasgon tès Pindou neohellènikès, Jannina, 1971, 68 p. - le mot ne saurait dériver du dialecte des Pélasges de l'Antiquité! ni s'appliquer aux Valaques des montagnes, à qui les sultans n'auraient jamais confié la garde de forteresses côtières. C'est peut-être une déformation de Pri(n)tso-valaque: mais je ne me prononcerai pas. A moins de penser à "vourtsa" - brosse (on sait qu'en grec le son B est rendu par MP ou même par B, prononcé V: par ex. dans les textes plus anciens Bucarest est appelé, comme aujourd'hui, Voukouresti, ou encore Mpoukouresti). Dans ce cas les Bourtzovalaques (ou Vourtzovalaques) sont les Valaques qui fabriquent des balais, ou qui s'en servent, ce qui cadrerait avec le caractère moqueur que Lazarou reconnaît au mot: voir le Synchronon Lexikon, col. 408.

1) Notre travail était déjà déposé à l'impression, quand l'amitié dévouée de M. Eugen Lozovan nous a procuré une étude excellente d'un de ses élèves danois: Erling Schøller, "Cuvinte și expresii obscene în limba română", dans Revue Romane, 6/1971, pp. 243-252 et 7/1972, pp. 32-65 (avec résumé français; un compte rendu par Lozovan dans Zeitschrift für romanische Philologie, 89/1, pp. 417-419). Notons que, à la différence des dictionnaires roumains dont Schøller déplore la pudibonderie, T. Papahagi, op. cit., enregistre sans réticences les mots et expressions indécents de l'aroumain, dont plusieurs, naturellement, se retrouvent en daco-roumain. Schøller signale, outre une foule de substantifs (où l'on reconnaîtra ceux déjà cités par Eretescu ou par nous-même), quelques anthroponymes et toponymes indécents de Valachie, mais aussi de Moldavie, laquelle était absente de notre liste. Erudition n'est pas pornographie, car la recherche loin de prostituer sa plume, doit bien laisser couler à son moulin toute eau susceptible d'alimenter les enquêtes d'ordre historique, psychologique, philologique, en bref anthropologique.

A cela, qu'on me permette d'ajouter une réflexion qui m'est propre. Nombre de jurons roumains, on le sait, des plus courants insultent à la religion de celui que l'on invective (voir à ce propos E. Schøller, pp. 35-37 notamment). Je citerai seulement (et encore sous la formule édulcorée, ou abrégée) "dumnezeii mà-ti" - les dieux de ta mère (par la suite on s'en est pris, par extension ou imitation au Dieu, au singulier, au Christ, à l'église, etc. de l'adversaire). Cet emploi du pluriel "dieux" ne dénote-t-il pas une référence à une époque où les Roumains chrétiens avaient à affronter des populations polythéistes? Voilà qui renforcerait la théorie de I. Donat, puisque les Touraniens étaient chamanistes. Si la formule est plus ancienne, elle a pu concerner, par exemple, les envahisseurs slaves. Quant aux formules blasphématoires, le Dieu, le Christ, l'église, etc... "de ta mère", ne marquent-elles pas une nette distinction entre roumains orthodoxes et allogènes catholiques, arméniens, protestants, etc.? Evidemment, et sous l'empire de la colère et de la haine, l'usage dut s'établir de ne plus tenir compte de la moindre séparation de ce genre. Il faut rappeler aussi que, dans le sillon de la littérature byzantino-slave, les vieux textes roumains qualifient de païens ou d'athées les musulmans. Par athée, on ne concevait pas des gens ou des peuples niant l'existence de la Divinité (dans l'acception moderne du terme), mais bien qui, en se refusant à embrasser la vraie religion ou en l'ignorant, n'avaient pas Dieu avec eux. Le pluriel roumain dieux, nous remémore l'expression française "jurer ses grands dieux": ce pluriel nous semble marquer un renforcement invoquant tout ce que le jureur peut prendre à témoin en tant qu'autorités sacrées à ses yeux pour faire accepter ses propres allégations. Il ne peut en être de même en roumain où ce pluriel figure dans des formules imprécatoires, tandis que l'expression française est plutôt familière et sans intention grossière. On peut même se demander si elle ne reprend par l'expression "jurer par tous les diables", formule peu délicate qui se trouve, de la sorte, conjurée et dépouillée de son manque de distinction.

2) A nos considérations sur le vocable grec "mountza", on ajoutera l'aroumain "mundzà" (variantes "màndzà" et mîndzà"): T. Papahagi, op. cit., s.v.: la glosse de la p. 833 à propos de l'expression aroumaine expliquée par "geste injurieux avec deux doigts ou avec tous les cinq doigts de la main ouverte" n'est pas synonime de "tiflà", qui corresponde à ce que l'on appelle en français "faire un pied de nez".

3) Au moment même du tirage de ce volume, nous recevons de Bucarest l'admirable index toponymique des documents moldaves élaboré par Al. I. Gonța - Documente privind istoria României. A) Moldova: veacurile XIV-XVII (1384-1625). Indicele numelor de locuri (avec préface de I. Caproșu), Bucarest, 1990, 299 p. Les chercheurs intéressés par la théorie formulée par I. Donat y trouveront des noms de lieux comme Futești (un village), et Pizdeni (deux localités, dont une sur le Bahlui, rivière qui porte précisément un nom petchénégo-couman).

BALKAN IMMIGRATION TO NORTH AMERICA: THE GREEK AND ROMANIAN CASES

G. James Patterson

This paper deals with two groups of immigrants to North America from Southeastern Europe: Greeks and Rumanians. Despite noticeable differences between the two cultures,both are Balkan peoples, both are Eastern Orthodox, and the experiences of each lend themselves well to a discussion of theories of white ethnicity.

The early Romanians can be divided into two groups. The first were mostly Bukovinian peasants who homesteaded in Saskatchevan and Alberta at the turn of the century. The second was centered in the industrial heartland of the U. S. Great Lakes states, especially in Cleveland, Detroit and Chicago (1). Post World War II immigrants from Romania settled in Ontario, founding communities in Windsor, Kitchener, Hamilton and Toronto, and in Montreal. There are in present about 22.000 ethnic Romanians in Canada (2) and 65.000 in the U.S. (3).

Almost all of the immigrants were unskilled laborers. Those settling on the Canadian prairies became farmers, while those in the cities became factory workers. The common pattern was for male emigration, often which the intent of staying in the New World for a few years, making a nest egg or fortune, and returning home with the money. "Mia şi drumul", "a thousand dollars and back gome", was the phrase describing the expectations of many of the early immigrants. While many in fact did return, others stayed, establishing churches and communities.

The first Romanian Orthodox church in North America was St. Nicholas, in Regina, Saskatchevan, founded in 1902. There were some 11 Romanian Orthodox churches and communities founded during this decade in Saskatchevan and Alberta, as well as several Romanian Jewish homestead colonies. Today the primary Romanian communities in Western Canada are in Regina and Edmonton.

The Cleveland, Detroit and Chicago communities were the most important in the U.S. Here the immigrant experience was urban and industrial. Romanian neighborhoods developed, centering around an Orthodox church. Mutual aid societies, insurance companies, grocery stores, bakeries, candy stores, bars and other establishments catered to the immigrants. After World War II the old ethnic neighborhoods began to decline, and as residents moved to the suburbs, the churches followed.

Postwar settlements in Ontario and Montreal are comprised of better educated immigrants than were characteristic of the original communities. These Romanian - Canadian neighborhoods continue to receive new influxes of immigrants from Romania, many of them professional people who were political refugees until the end of 1989.

Rather than summarize the history of Greek settlements in North America, as I have just done for the Romanians, I shall leave that to others, and focus instead on two communities I have studied in depth: Denver, Colorado an Vancouver, British Columbia.

The Denver Greeks arrived at the turn of the century, having originally been attracted by work in the mines and on the railroad. Some came by a process of chain migration, some as indentured workers, and some were hired in New York by labor recruiters. They worked at a variety of jobs, often graduating from a push cart venture to a candy store, coffee house or restaurant. One pattern is clear: as soon as the laborer or employee was able to go into business for himself or in some way free himself from having to work for someone else, he did so. The Greek pattern of placing a premium on personal independence seems to be one of the factors causing this.

As the early male immigrants began to prosper, they sent home for wives, and established churches. In Denver the Hellenic Orthodox Church was founded in 1906. Near the church an ethnic neighborhood developed. In the 1920's the Denver Greek Town had five restaurants serving mainly Greek food ans some 14 coffee houses.

As the members of the community prospered, a classic demographic change took place. The original Greek Town was located downtown. By the 1920's Greek residents had moved about a mile southeast of che city center; a new church was founded there in 1933. After World War II yet another church was built some six miles southeast of the downtown by second and third generation descendants of immigrants who had began to become assimilated and had reacher solidly middle class status. This church and community center serves as the locus of religious and social life of the Greeks of Denver today.

Only a Greek grocery store, Greek owned restaurant and homeland style "kafeneion" were left in the original Greek Town when i did field work there in the 1960's. In the early 1970's the entire area was razed by a "Model Cities" urban renewal project. The eighty or so unassimilated old whose lives centered around the "kafeneion" were dispersed; all have since dies. Today Denver's Greek Town is gone; in its place are parking lots and high rise office buildings (4).

Vancouver, British Columbia had a small pre-war Greek community in the East End which later moved to the Kitsilano region with the establishment of a church in the 1930's.

Restrictive U.S. immigration policies and the attractiveness of Vancouver to Greeks were factors in the rapid expansion of the Vancouver community after World War II. Today there are over 6.000 Greeks in the Kitsilano section of Vancouver and at least 10.000 in the metropolitan area. Continuing immigration by Creeks to Vancouver in large numbers has assured the continuance of a myriad of Greek businesses, social service agencies, community centers, restaurants, coffee houses, and, of course, the church (5).

Inevitably, in discussing immigration patterns which began several generations ago, the question of assimilation must be adressed. I find it useful to measure assimilation among white ethnics in North America using two primary criteria: exogamy and loss of language. Using these criteria, most of the Romanians, except those in the newest settlements in Eastern Canada, are largely assimilated. In Western Canada in particular, only about six percent of Romanians speak the language at home. In the cities, Romanian churches and clubs continue to exist, but most of the rural wooden Byzantine style Romanian Orthodox churches are closed, used only occasionally or not at all, empty reminders of a once flourishing Balkan culture on the prairies.

The Montreal and Ontario communities possess an exogamy and loss of language rate of about 50 percent, but continue to receive new infusions of homeland culture with each new immigrant. However, since many of these people through 1989 were refugees, glad to be gone from an economic and political system they disliked, the more successful of them tended to shed homeland cultural baggage quickly. The same is true today.

Greek, too, are tending to assimilate in Denver and Vancouver, but less than Romanians. The Greek diaspora is a well documented phenomenon; its ideal final phase is returning to the homeland, and when this happens, cultural connections between the homeland and the host country continue. I would hardly suggets the early Romanian immigrants missed their homeland any less than did the Greeks, but mi interviews with old timers of both cultures for the past two decades suggest more verbalization of nostagla for the mother country among Greeks, more return visits, and more travel back and forth between Greece and North America than between Romania and North America. The Romanian estrangement from the homeland was exacerbated by politics; post-war Romanian refugees were extremely grateful for whatever opportunities they gained in North America, were relieved to escape a totalitarian state, and had greater difficulty returning than do Greeks. I do not have estimates for the rates of exogamy and loss of language among contemporary Greek communities in North America, though I would estimate thah both exceed 50 percent for Denver and a little less for Vancouver. I would welcome the comments of others regarding this issue.

Research on Romanians and Greeks in North America suggest some generalizations about white ethnicity which can be offered as theoretical postulates. They are as follows:

1) White ethnics (Romanian, Greeks, Serbian and so forth) may be termed "hyphenated North Americans" since they retain their ethnic identity while also being American of Canadian. In many parts of the world, ethnic groups constitute a discreet and separate category; affiliation with an ethnic group is ascriptive. In North America one may move in and out of white ethnic identification as desired.

The non - ascriptive character of white ethnicity in North America allows for a great deal of situational ethnicity. It is usually voluntary, functional and pragmatic (6). Most Romanians and Greeks in North America use ethnic institutions for help with adaptation to the new culture, and later move in and out of ethnic church, club and even kinship ties as their own personal needs and socio - economic aspirations dictate.

2) Ethnic neighborhoods are disappearing, and family and voluntary associations, especially the homeland church, are primary centers of ethnic affiliation and identity. There are exceptions to the above, to be sure. Anyone who has recently driven through Greek areas in Toronto or Vancouver could challenge me, but I suggest that most white ethnic neighborhoods in North America are loosing their character and disappearing.

There is not much left of Chicago's Greek Town on Halstead Street. The last kafeneion in Denver closed in 1970. Small but flourishing Greek communities in the western mining towns of Pueblo and Trinidad, Colorado described so well by Zeese Papanikolas (7), are gone, as they are in Price and Helper, Utah as described by Helen Papanikolas (8).

The Greek Town of Portland, Oregon illustrated in a book photographs by Thomas Doulis (9), is a thing of the past, as is the Tacoma, Washington community studied by Robert Theodoratus (10). The churches remain, but the residential neighborhoods are gone. The Canadian cities of Vancouver and Toronto are exceptions, due to different immigration policies in Canada than in the U.S., and more arrivals of new immigrants, but even these communities are becoming North Americanized and diluted as their members move into prosperity and dispersion.

3) Assimilation, syncretism and cultural maintenance are three different white ethnic adaptation to the North American setting. Many of the third and fourth generations are assimilating and losing their ethnic identity. Others, through syncretism, are developing a "Third Culture", which is an amalgam of homeland and North American influences. Cultural maintenance is perpetuated by "core ethnics" (11).

I have previously discussed assimilation, which predominates among the majority of Romanian immigrants, and a large number of Greeks as well. For those choosing to keep their Romanian and Greek identities, cultural syncretism frequently has occured. English words are inserted into Romanian or Greek. Homeland music, food, folklore and other customs are Americanized. A "Third Culture", neither fully Romanian or Greek nor North American, has emerged. This adaptation sometimes emphasizes stereotypes of the homeland as held by the new culture, and often distorts and even caricatures what it is trying to emulate. The dilution of the homeland culture varies based on the number of new immigrants, the frequency of contact members have with the homeland and the intensity of that contact, and other factors.

Many Romanian and some Greek North American rites os passage, folk dancing, holiday celebrations and homeland food consumption have become a created tradition, more symbolic than all - encompassing (12). But the fact is that ethnic activities continue, even in altered or diluted form.

For centuries the Orthodox Church has assumed the role of guardian and perpetuator of of the culture in alien or hostile environments; the church has played that role in the New World also. Working through the church are the "core ethnics", those who choose to retain and emphasize their ethnic heritage. Simić offers a useful analyssis of the activites of Serbian - American retirees who return to the bossom of Serbian ethnicity after successfully pursuing careers and lives apart from the homeland groups. These are people who found it economically feasible to pursue careers in the North American mainstream. Few rejected the homeland church and culture, but they were not deeply involved in it during their most productive years. Other core ethnics are recent immigrants and those who gain emotional and religious sustenance from their ethnic ties.

Romanian - North American and Greek - North American ethnicity can be seen as a model for viewing other white groups. The theoretical approaches presented, which include a view of ethnicity as non - ascriptive, neighborhoods as disappearing with the church as the guardian of the language and culture, and various types of white ethnic adaptation to the North American setting, could be used in studying other immigrant groups from Europe.

Some ten years ago I suggested in print that white ethnicity in America was overstated and exaggerated (13). While my most recent data on Romanians and Greeks show high levels of assimilation, they also show a dogged persistence of homeland cultural elements, at least among core ethnics and new arrivals. Use of the approaches outlined in this paper coule be applied to other similar groups on this continent and perhaps elsewhere. Immigration history and the ethnography of white ethnic groups in North America, as studied by anthropologist, is a field largely devoid of theory. Without theory we will only have the descriptive community studies a number of us have produced. With it we might come to understand the meaning of white ethnicity, and why it continues to persist when much suggests that it should not.

N O T E S

This is a revised version of a paper presented at "The Greek American Experience: A *Conference on the State of Scholarship and an Agenda for the Future"; Immigration History* Research Center, University of Minnesota, Minneapolis, 12 May 1989. I wish to thank Professor Paul Petrescu for his careful reading of the manuscript.

1) More information on Romanians in North America can be found in my work "The Romanians of Saskatchwan: Four Generations of Adaptation" (Ottawa: National Museum of Man, 1977) and in my "The Persistence of White Ethnicity in Canada: The Case of the Romanians", East European Quarterly, 19 / 1985: 493-500 from which certain passages and information in this section are taken.

2) Census of Canada (Ottawa, Statistics Canada, 1981).

3) Gerald J. Bobango: The Romanian Orthodox Episcopate of America: The First Half Century (Jackson, Michigan: Romanian - American Heritage Center, 1979).

4) For more information, see my "The Unassimilated Greeks of Denver"; Anthropological Quarterly, 43: 243-253, October 1970.

5) G. James Patterson: The Greeks of Vancouver: A Study in the Preservation of Ethnicity (Ottawa: National Museum of Man, 1976).

6) M. Elaine Burgess: "The Resurgence of Ethnicity: Myth or Reality?"; Ethnic and Racial Studies, 1 : 1978: 265-285.

7) Zeese Papanikolas: Buried Unsung: Louis Tikas and the Ludlow Massacre (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982).

8) Helen Papanikolas: "The Greeks of Carbon County": Utah Historical Quarterly, 22 / 1954: 143-164. See also Emilia-Emily; Yoryis -George (Salt Lake City; University of Utah Press, 1987).

9) Thomas Doulis: A Surge to the Sea: The Greeks in Oregon (Portland, Oregon, Lockie and Associates, 1977).

10) Robert J. Theodoratus: A Greek Community in America; Tacoma, Washington (Sacramento, California, The Sacramento Anthropological Society, 1971).

11) Andrei Simić: "Ethnicity as a Career for the Elderly": The Serbian American Case". The Journal of Applied Gerontology, 6 / 1979: 112-126.

12) See Herbert J. Gans: "Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America". Ethnic and Racial Studies, 2 / 1979: 1-20.

13) G. James Patterson: "A Critique of 'The New Ethnicity' ". American Anthropologist, 81 / 1979: 103-05.

LA SOCIETE CARPATO-DANUBIENNE-PONTIQUE
aux IIIe - XIe siècles

Ştefan Olteanu

Les faits exposés dans les pages qui suivent sont tirés d'une monographie qui essaie de reconstituer l'image de la société de l'ancienne Dacie dans la période comprise entre les IIIe et le XIe siècles après Jésus Christ, dans ses principales caractéristiques, ses structures fondamentales démo-économiques et socio-politiques, structures qui définissent et mettent en relief à la fois le caractère sédentaire et la pérennité des communautés sociales de l'époque. La base documentaire est constituée par des témoignages pour la plupart archéologiques, résultant des recherches effectuées surtout les dernières décennies et concernant le moyen âge roumain. Il s'agit ici d'examiner quelques-uns des traits fondamentaux du processus de formation du peuple roumain, qui sont en relation avec les deux notions mentionnées plus haut, la pérennité et la sédentarité. Les informations dont on dispose permettent de mettre en évidence les structures fondamentales sociales, économiques, politiques, spirituelles qui caractérisent une population stable dans son évolution ininterrompue.

Ainsi, on constate pour cette période la présence d'une agriculture développée, l'exploitation des richesses minières et une activité artisanale. L'évolution et le perfectionnement continuel des outils de travail de ces secteurs économiques fondamentaux tout au long de la période des grandes migrations, de même que la complexité des processus technologiques spécifiques pour chaque branche d'activité constituent tout autant de preuves qui, incompatibles avec le nomadisme, caractérisent une population sédentaire.

Les structures socio - politiques et spirituelles constituent elles aussi des preuves de stabilité, de permanence et de devenir historique des Roumains. La structure sociale des communautés rurales autochtones, communautés térritorialisées dont les institutions sont présentes en plein moyen âge, de même que les formes d'organisation politique, avec les unions des anciennes communautés et ses voïvodats, viennent s'ajouter aux arguments d'ordre économique. Les structures spirituelles créées par la société pendant cet intervalle, leurs rapports avec le christianisme et la romanisation (mis en lumière surtout par les recherches les plus récentes), constituent de solides arguments de la persistance des Roumains et de leur continuité historique sur le territoire même qu'ils occupent aujourd'hui. Elle constituent une preuve de la capacité de cette population de s'organiser socialement et politiquement, de créer ses propres valeurs culturelles et sa propre civilisation médiévale.

L'une des conséquences fondamentales de la conquête romaine du territoire de l'ancienne Dacie a été de mettre en contact direct les valeurs matérielles et spirituelles des deux civilisations. De ce contact vont découler des phénomènes spécifiques, résultat d'une sélection en même temps que d'une réception par la société de la Dacie des valeurs supérieures importées, venues se joindre à celles préexistantes dans le milieu géto-dace. Le processus d'assimilation des nouveaux éléments de culture et de civilisation s'est développé dans une période longue et dans un milieu démographique d'une impressionnante stabilité et continuité. On doit remarquer pour l'époque des migrations l'union du fonds démographique traditionnel avec les colons romains, surtout à l'intérieur des territoires compris dans l'Empire Romain.

Les fouilles effectuées dans de nombreux habitats démontrent pleinement par les caractéristiques de la culture matérielle la persistance d'une population provenant de la période antérieure, son appartenance à la civilisation daco - romaine; cette affirmation concerne la façon de construire les maisons, la technique de la poterie, les occupations fondamentales - culture des céréales, valorisation des ressources minières, pratiques artisanales. On peut donc parler d'une succession continuelle des habitats qui traversent les siècles et excluent une césure démographique.

A côté des éléments matériaux caractérisant une population autochtone, on rencontre les éléments caractérisant les populations nomades entrées en contact direct avec les autochtones; l'intensité et la durée de ces grandes pulsations venues des steppes asiatiques, gênent l'évolution de la société locale, en retardant son développement surtout dans certaines périodes historiques.

Les données statistiques fournies par les fouilles effectuées sur les habitats et les nécropoles, sans être exhaustives, cumulent plus de 2000 objectifs historiques situés entre les IIIe et le XIe siècles. Elles concernent plus de 300 habitats et nécropoles disposées sur l'ensemble du territoire roumain; 140 sur le territoire de la Moldavie, 134 en Muntenia (Valachie), Oltenia (Petite Valachie) et Dobroudja et 66 en Transylvanie et au Banat. Pour les VI et VIIe siècles, on connaît la situation de plus de 200 habitats et nécropoles: 84 sur le territoire de la Moldavie, 85 sur celui de la Muntenia, de l'Oltenia et de la Dobroudja, et 91 en Transylvanie et au Banat. Pour la période des VIIIe et jusqu'au XIe siècle, le nombre des habitats et des nécropoles dépasse 1500, ce qui constitue un accroissement considérable par rapport aux étapes antérieures.

De cette évidence sommaire il résulte qu'il a existé sur le territoire de l'ancienne Dacie une vie ininterrompue, une continuelle succession d'habitats. Le potentiel démographique

permanent durant la période comprise entre le IIIe et le XIe siècle, a connu aussi des périodes d'accroissement démographiqiue causé par l'arrivée de groupes ethniques allogènes, et des périodes de diminution démographique, conséquence directe de la dureté de l'impact des populations migratrices. Certains habitats peuvent être suivis durant les siècles pendant toute la période. Parfois il s'agit d'une continuité mobile, dans le sens que l'habitat a changé de place à cause des innnondations, des épidémies, des invasions, des incendies.

La population de cette période habite des villages caractérises par quelques structures territoriales, qui tiennent compte de l'évolution de la société vers des formes de culture et de civilisation supérieures. La structure fondamentale est celle du village non fortifié; l'absence d'un système spécial de défense était suppléée partiellement par la position géographique de l'habitat, installé sur des promontoires, sur des terrasses hautes, défendues de manière naturelle sur deux ou trois côtés.

Entre le IIe et le VI siècle, sur les territoires soumis par Rome ont continué à vivre dans des dimensions réduites des structures sociales à caractère urbain, vie urbaine qui s'intensifie dans l'époque historique comprise entre le VIIIe et le XIe siècle. Une conséquence de la domination romaine sur quelques territoires de l'ancienne Dacie est l'apparition de nouvelles structures social - territoriales venues du monde romain. Il s'agit des "villae", grands domaines agraires dont plus de 100 sont connus jusqu'ici. Il s'agit aussi de quelques points fortifiés, castres érigés d'habitude sur la frontière (limes) romaine. Quoique de courte durée, ces nouvelles structures territoriales ont contribué au maintien des rapports avec l'Empire, en consolidant la romanité nord-danubienne. A partir environ de la fin du VIIIe siècle apparaîssent sur tout le territoire du pays les fortifications médiévales, résidence des dirigeants d'organes politiques déjà constitués.

Le processus d'urbanisation s'intensifie par l'apparition de quelques centres artisanaux spécialisés dans l'extraction des matières premières principales et dans leur usinage. En effet, les recherches ont mis en évidence ces occupations en plus de celles agraires ensemble avec lesquelles elles caractérisent la présence d'une population stable.

Les activités agricoles, attestées par de nombreux vestiges ont une place importante; on connaît les outils agricoles, les dépôts de céréales, les pratiques et les rites à caractère agraire, découverts en des dizaines de localités et de nécropoles, occupations dont l'évolution est ininterrompue et souvent dans le cadre des mêmes communautés rurales. L'évolution des principaux outils agricoles est évidente; c'est le cas du soc et du coutre en fer de la charrue, de la faucille ou de la faux. Cette évolution prouve la capacité des habitants du territoire de l'ancienne Dacie à l'époque des grandes migrations a maîtriser de nouvelles technologies. Au moment du contact direct entre la civilisation locale géto-dace et celle romaine (à partir du IIe siècle après Jésus Christ) sont introduits le soc de la charrue en fer à manchon, de type romain et le coutre de forme appropriée, la faucille à tige à manche de même que d'autres outils agricoles. Nous avons à faire dans ce cas à un processus d'assimilation technologique par les communautés agraires daco-romaines de quelques éléments supérieurs de civilisation sous rapport technico - économique, qui remplacent les techniques traditionnelles. Ce processus se déroule parallèlement à la fusion demographique des deux componentes de base de l'ethnogénèse roumaine, celle géto - dace et celle romaine. Le processus de romanisation apparaît ainsi non seulement comme étant un phénomène démographique et spirituel, linguistique, mais aussi comme un de culture matérielle proprement dite.

D'autres part, l'extraction et l'usinage de quelques richesses minières, comme celle du fer, d'une grande complexité technologique, sont connues dans plus d'une centaine de localités. Dans quelques-unes, cette activité s'est déroulée siècle après siècle, tout au long de la période des grandes migrations. Les fouilles ont mis à jour des dizaines de fours destinés à la réduction du fer, des quantités importantes de scories et confirment l'idée que la valorisation des métaux de base s'est développée sur le territoire de l'ancienne Dacie de manière ininterrompue durant toute l'époque des migrations, en dépit des rudes conditions historiques.

La production artisanale prouve elle aussi la valorisation continuelle des richesses naturelles. On note une division sociale du travail au sein des ateliers artisanaux spécialisés, en fonction de l'étape historique parcourue. Des transformations quantitatives et même qualitatives importantes peuvent être constatées surtout vers la fin du premier millénaire après Jésus Christ et au commencement du suivant. Il en est de même de l'amélioration de la technique traditionnelle par la réception des procédés de travail nouveaux, accompagnés par un effort de création propre.

L'ensemble de ces données infirme la théorie "catastrophique" des grandes migrations; ceci d'autant plus que les populations nomades qui traversaient la région, ont eu intérêt non pas à détruire mais à maintenir la population indigène. Et si les grandes migrations ont affecté temporairement l'état quantitatif de la production, les anciennes structures démo - économiques de la population autochtone ont été en général maintenues.

L'organisation sociale des populations agraires de l'espace carpato - danubiano - pontique était celle de la communauté rurale territoriale. Un document patristique d'une grande importance émis sur le territoire de la Dacie en 374 après Jésus Christ, met en relief cette

forme d'organisation pour une communauté de la zone de Buzàu (Muntenia), en attestant ses principales institutions: l'assemblée du village en tant qu'organe collectif de décision, le conseil des vieux en tant qu'organe d'accomplissement des décisions de l'assemblée, la présence du serment témoignant la vérité d'un fait, la solidarité des habitants du village dans des problèmes vitaux. Nous nous trouvons donc devant une assemblée rurale dont les caractéristiques rappellent celles de la communauté médiévale rurale des pays roumains.

D'autre part, un tel type de communauté rurale se différencie radicalement de la communauté gentilique des populations germaniques de la même époque et, généralement, de la communauté gentilique de toutes les populations migratrices qui ont pénétré sur le territoire de l'actuelle Roumanie durant le premier millénaire après Jésus Christ. La ressemblance entre les institutions majeures de la communauté rurale du IVe siècle et celles de la communauté médiévale, la dissociation entre les communautés de la population autochtone daco - romaine prouve la pérennité des formes d'organisation sociale et économique de la population autochtone de l'espace carpato - danubiano - pontique en même temps que les différences par rapport aux populations migratrices.

Si cette structure sociale semble être caractéristique pour l'ensemble du pays après la retraite aurélienne, sur le territoire de la Dobroudja (resté jusqu'au VIIe siècle dans le cadre de l'Empire), la structure sociale et économique enregistrait une évolution particulière. En effet, sous l'incidence des lois de l'Empire elle enregistre une évolution semblable à celle des autres provinces impériales.

L'apparition des chefs locaux ("principes locorum") en tant qu'organe dirigeant et administratif des communautés rurales, la constitution des grands domaines fonciers, des "villae" agraires, la présence du système du colonat, du système "capitatio - jugatio", l'institution du patronage, la fixation sur leur terre de la plupart des cultivateurs - indiquent une direction d'évolution des structures sociales en concordance avec ce qui se passe dans le monde de l'Empire aux IIe - VIIe siècles. Elle aurait pu mener à l'apparition de rapports féodaux, mais a été interrompue par les grandes migrations et l'abandon par l'Empire du territoire de la Dobroudja. La conséquence immédiate a été la ruine des grandes propriétés agraires, la disparition des "villae" et des autres institutions de la sphère agraire et la consolidation des habitats agricoles du type de la communauté rurale comme forme générale d'organisation.

L'étape suivante, celle des VIIIe - XIe siècles, étape de grands progrès économiques, donne une direction claire et ferme à la maturation de quelques processus, encore au niveau embryonnaire dans les étapes précédentes. La communauté rurale enregistre des transformations importantes, concernant surtout la désagrégation de la propriété communautaire et la naissance des relations de production à caractère féodal.

On peut donc parler de l'existence sur le territoire de l'ancienne Dacie et dans la période comprise entre le IIIe et le XIe siècle, d'un processus en ascendance continuelle de l'organisation politique des communautés agraires; les formes inférieures d'organisation évoluent vers des formes mieux structurées. Il en a été de même pour les organismes politico - stataux dans la dernière étape de la période examinée.

A la suite de l'abandon du territoire nord - danubien par Rome à la fin du IIIe siècle, la société autochtone a du créer des structures propres socio - politiques, ne serait-ce que pour défendre les communautés humaines. Ces fonctions sociales et politiques ont pu être accomplies par l'union des communautés visant une défense commune. Cette nouvelle structure, partant du niveau de la communauté rurale, était réalisée dans les premiers siècles après la retraite aurélienne par les unions des communautés, des "communautés de communautés", ainsi que les documents écrits postérieurs les ont qualifié. Nicolae Iorga les appelle "autonomies rurales", "démocraties paysannes", "romanies populaires".

A partir de l'époque comprise entre le VIIe et le IXe siècle, les anciennes structures traditionnelles parcourent une nouvelle étape, celle des voïvodats, formations plus amples, dont les fonctions politiques et militaires sont complexes. Elles vont préparer la constitution des Etats féodaux roumains indépendants, vers la moitié du XIVe siècle.

Enfin, pour les structures spirituelles de la société roumaine ce sont le christianisme et la romanité qui constituent le liant de cette unité ethnique et linguistique, et ceci durant toute la période des grandes migrations. Leur présence synchronique sur l'ensemble du territoire de l'ancienne Dacie, manifeste l'unité culturelle du peuple roumain.

FORMATIONS SOCIAL - TERRITORIALES AUX DEBUTS DES ETATS ROUMAINS

Radu Popa

Les événements qui ont marqué l'histoire de l'Europe orientale à la fin du premier millénaire et au début du deuxième, ont eu une influence profonde sur le destin de la romanité orientale, surtout celui des Roumains qui se trouvaient dans la phase finale de leur ethnogénèse, contemporaine avec les débuts d'organisation d'une vie étatique. Pour ces régions, le IXe siècle apparaît comme une époque d'équilibre relatif et de lents progrès. Les sphères d'influence et d'autorité du premier tsarat bulgare et celles de l'Empire carolingien et de la Grande Moravie se rencontrent et se superposent partiellement sur le territoire de la Roumanie.

Dans ces circonstances les sources écrites témoignent de l'apparition de quelques formations socio-politiques à l'intérieur de l'arc carpathique, les "voïvoidats", installés également sur le territoire situé entre la Tisa et les Carpathes Orientaux. L'équilibre est rompu pendant les dernières années du siècle, par l'arrivée dans la plaine pannonique des tribus magyares; elles allaient créer un royaume dont la consolidation et l'extension progressives devaient peser sur le sort des territoires roumains intracarpathiques durant tout le moyen âge. Les Magyars ont été suivis par les Pétchénègues et les Coumanes, et plus tard, au milieu du XIII-e siècle, par la grande invasion des Tatares, tous ensemble ayant repoussé au delà de 1241 la constitution des formes mûres de vie étatique roumaine. La présence de l'Empire byzantin dans la région du Bas-Danube à partir de la fin du X-e siècle, et même au nord du fleuve, remplacée à la fin du XII-e siècle par celle du second tsarat bulgare, n'ont pas modifié essentiellement ces conditions, bien que les influences exercées sur le territoire carpato - danubien ont eu par la suite des conséquences durables (1).

Ainsi, le haut moyen âge, en tant que période de cristallisation progressive des relations sociales et politiques féodales, s'est prolongé dans l'histoire roumaine bien au-delà de l'époque où il s'installait dans les zones privilégiées du continent. Ce n'est que vers 1300 ou vers la moitié du XIV-e siècle, au sud et à l'est des montagnes, que les Etats médiévaux roumains acquièrent un contour net. C'est pour ces mêmes raisons que les informations écrites concernant l'histoire des Roumains avant le XIV-e siècle, peu nombreuses, ayant un caractère accidentel et parfois contradictoire - proviennent sans exception de sources extérieures au milieu roumain.

Par conséquent, l'archéologie médiévale a dans la recherche historique roumaine un rôle d'exception, la réconstituion de l'époque antérieure au XIV-e siècle devant s'appuyer sur ses progrès. Il ne s'agit pas uniquement de connaître à l'aide de documents matériaux les aspects caractéristiques du haut moyen âge, de compléter les informations écrites disponibles ou de vérifier d'autres sources, mais de produire par la voie de l'archéologie même, une documentation fondamentale. Ainsi, l'archéologie médiévale roumaine se distingue essentiellement par rapport aux recherches similaires des autres pays, particulièrement vis-à-vis de la recherche archéologique du haut moyen âge du centre et de l'occident du continent européen.

Les progrès de l'école roumaine d'archéologie durant les quatre dernières décennies ont été assez lents, malgré une accumulation importante de nouvelles données. L'interprétation d'un nombre croissant de témoignages archéologiques s'est heurtée aux ingérences des autorités politiques et idéologiques et aux pressions extrascientifiques exercées sur la recherche. L'application de méthodes de recherche adéquates a été freinée dernièrement aussi par la constante détérioration du cadre organisationnel. Cependant, des résultats importants ont été obtenus surtout concernant la réconstitution de la période comprise entre le XI-e et le XIII-e siècle de l'histoire roumaine. L'approche interdisciplinaire a eu une contribution importante à ce propos par la corroboration du peu d'informations écrites avec les témoignages archéologiques, les sources toponymiques, ethno - sociologiques ou autres, au sein des sous-divisions territoriales géographiques qui constituent le relief si varié de la Roumanie.

*

Les perspectives ouvertes pour la connaissance du haut moyen âge roumain par cette approche, ont été vérifiées particulièrement dans l'étude des "pays" ("țàri" - terrae) médievaux roumains. Situés surtout sur les deux versants de l'arc carpathique, mais non seulement, ils couvrent plus de la moitié du territoire de la Roumanie. Plus de 25 "pays", unités de vie sociale, politique, économique et de civilisation médiévale, conservent jusqu'à nos jours certaines particularités: elles se suivent le long des montagnes et dans les dépressions intracarpathiques (fig. 1). Il s'agit de contrées que les plus anciens documents de chancellerie, datés des XIII - XIV siècles (provenant surtout des chancelleries du royaume magyar) présentent comme des habitats roumains denses et homogènes. Le nombre

des agglomérations et leur poids démographique ont été déterminés par l'étendue de ces pays, tout comme par les conditions de leur relief, par l'altitude ou par les ressources locales.

Le Pays de Maramureş, situé dans les Carpathes du nord, recouvre le bassin des sources de la Tisa et comprend approximativement 10.000 km², dont 65% sont situés à une altitude de plus de 600 m; massif montagneux abritant de nombreux alpages, il était peuplé au XIV-e siècle par 80 à 100 villages dont à peu près 90% était roumain s. Entre 10 à 12 villages étaient peuplés de colons ("hospites regis") hongrois, saxons ou ruthènes (d'origine ukraïnienne); les documents permettent de reconstituer les conditions où ces derniers ont été installés dans la région, vers la fin du XIII-e ou au XIV siècles (2).

A l'intérieur des Carpathes Méridionaux, le territoire du Pays de Haţeg se confond avec le bassin de la rivière de Strei et des deux rivières voisines et représente environ 3500 km²; il abrite presque 200 agglomérations villageoises qui, dans cette région, montent jusqu'à l'altitude de 1000 m. A cause du voisinage avec la large vallée du Mureş où se jette la rivière de Strei, le caractère homogène roumain de l'habitat du Pays du Haţeg est moins marqué, et représente aux XIII-e - XIVe siècles seulement 80-85% de l'ensemble des agglomérations et de la population. Les circonstances de l'installation de collectivités étrangères, depuis le XI-e siècle et jusque vers la fin du XIII-e, peuvent être reconstituées avec une précision satisfaisante. Preque tous ces habitats appartiennent à l'église occidentale et sont situés à l'extrémité nord de la zone, tout près de la rivière de Mureş, voie de pénétration du royaume médiéval magyar vers le centre de la Transylvanie (3).

On peut citer aussi l'exemple du pays roumain médiéval moins étendu, le Pays de Loviştea, entouré de montagnes et comprenant quelques centaines de Km² avec 20 à 22 villages roumains; les documents de la chancellerie s'y rapportant, datés des XVe - XVII-e siècles sont donc un peu plus tardifs (4).

La reconstituion de la géographie historique dans chacun de ces pays, du temps des plus anciens documents écrits, permet d'identifier et de situer les localités entre le XIII-e et le XV-e siècles; il peut constituer le point de départ de nos recherches. L'histoire antérieure à l'époque connue par des documents de chancellerie, peut être connue à travers la recherche archéologique. Une telle approche du sujet a d'ores et déjà mis en évidence des résultats édifiants et a permis de dresser une image suffisamment ample des années d'histoire roumaine ayant précédé la structuration définitive des Etats médiévaux (5).

Les reconstitutions s'appuient entr'autres sur les informations concernant la couche sociale supérieure, typique de l'époque pré-étatique de ces pays, les ainsi nommés "cnèzes", institution roumaine généralisée (6). Elle s'appuie aussi sur la reconstitution du système patrimonial de possession des villages selon l'ancien droit coutumier roumain (jus valachicum). Les recherches ont mis en évidence deux catégories de cnèzes se trouvant en rapports de subordination; les "cnèzes de village", maîtres d'un ou de deux villages et faisant partie d'une lignée cnéziale assez large; les "cnèzes de vallée" ou "joupans", maîtres d'un groupe de villages situés à l'intérieur d'une sousdivision géographique du pays respectif. Formés d'un nombre variable de villages (5 à 6 pour les plus petits, 20 à 25 pour les plus grands) les cnézats de vallée comptent plusieurs lignées de cnèzes de village et une lignée de joupans située au sommet de la hiérarchie interne; ils s'avèrent être le résultat de l'apparition et de l'évolution des relations féodales embryonnaires développées au sein d'une très ancienne association de communautés villageoises. Le cnèze de village doit sa position économique et sociale au processus de différenciation survenu au sein de la communauté villageoise durant plusieurs générations successives, au bout de laquelle sa communauté lui est subordonnée; le cnèze de vallée ou le joupan, à son tour, apparaît comme le résultat de la transformation en héréditaire d'une institution éléctive au début.

La reconstitution des rapports sociaux et patrimoniaux à la veille de la fondation des Etats roumains médiévaux est bien possible à la suite du fait que les princes regnants de la Valachie (Ţara Românească) et de la Moldavie, tout comme la couronne magyare (pour le cas des territoires roumains intracarpathiques tombés sous l'autorité de cette dernière), ont procédé, en règle générale, à consacrer par des diplômes écrits les états de fait antérieurs. L'analyse de la toponymie villageoise et surtout celle de son évolution, dans le sens du changement des noms des villages au fur et à mesure de leur asservissement et de la consécration des nouveaux rapports par des documents écrits (7) se sont avérées particulièrement utiles.

A travers la reconstitution du système de possession exercée sur certains groupes de villages (occupant une sous-division géographique d'un pays médiéval roumain) le nombre et les limites des différents cnézats de vallée ont pu être établis de manière suffisamment précise. Ces structures correspondent dans la plupart des cas avec la vallée d'une rivière d'importance moyenne, comprenant des zones riches en forêts et en pâturages alpins. Cette constatation éclaire leur origine qu'on peut trouver dans les anciennes unions de communautés villageoises. Sur le territoire du Pays de Haţeg par exemple, il y avait avant le XIV-e siècle de 9 à 10 cnézats de vallée, auxquels on pourrait attribuer

FORMATIONS SOCIAL - TERRITORIALES AUX DEBUTS DES ETATS ROUMAINS

Radu Popa

Les événements qui ont marqué l'histoire de l'Europe orientale à la fin du premier millénaire et au début du deuxième, ont eu une influence profonde sur le destin de la romanité orientale, surtout celui des Roumains qui se trouvaient dans la phase finale de leur ethnogénèse, contemporaine avec les débuts d'organisation d'une vie étatique. Pour ces régions, le IXe siècle apparaît comme une époque d'équilibre relatif et de lents progrès. Les sphères d'influence et d'autorité du premier tsarat bulgare et celles de l'Empire carolingien et de la Grande Moravie se rencontrent et se superposent partiellement sur le territoire de la Roumanie.

Dans ces circonstances les sources écrites témoignent de l'apparition de quelques formations socio-politiques à l'intérieur de l'arc carpathique, les "voïvoidats", installés également sur le territoire situé entre la Tisa et les Carpathes **Orientaux.** L'équilibre est rompu pendant les dernières années du siècle, par l'arrivée dans la plaine pannonique des tribus magyares; elles allaient créer un royaume dont la consolidation et l'extension progressives devaient peser sur le sort des territoires roumains intracarpathiques durant tout le moyen âge. Les Magyars ont été suivis par les Pétchénègues et les Coumanes, et plus tard, au milieu du XIII-e siècle, par la grande invasion des Tatares, tous ensemble ayant repoussé au delà de 1241 la constitution des formes mûres de vie étatique roumaine. La présence de l'Empire byzantin dans la région du Bas-Danube à partir de la fin du X-e siècle, et même au nord du fleuve, remplacée à la fin du XII-e siècle par celle du second tsarat bulgare, n'ont pas modifié essentiellement ces conditions, bien que les influences exercées sur le territoire carpato - danubien ont eu par la suite des conséquences durables (1).

Ainsi, le haut moyen âge, en tant que période de cristallisation progressive des relations sociales et politiques féodales, s'est prolongé dans l'histoire roumaine bien au-delà de l'époque où il s'installait dans les zones privilégiées du continent. Ce n'est que vers 1300 ou vers la moitié du XIV-e siècle, au sud et à l'est des montagnes, que les Etats médiévaux roumains acquièrent un contour net. C'est pour ces mêmes raisons que les informations écrites concernant l'histoire des Roumains avant le XIV-e siècle, peu nombreuses, ayant un caractère accidentel et parfois contradictoire - proviennent sans exception de sources extérieures au milieu roumain.

Par conséquent, l'archéologie médiévale a dans la recherche historique roumaine un rôle d'exception, la réconstituion de l'époque antérieure au XIV-e siècle devant s'appuyer sur ses progrès. Il ne s'agit pas uniquement de connaître à l'aide de documents matériaux les aspects caractéristiques du haut moyen âge, de compléter les informations écrites disponibles ou de vérifier d'autres sources, mais de produire par la voie de l'archéologie même, une documentation fondamentale. Ainsi, l'archéologie médiévale roumaine se distingue essentiellement par rapport aux recherches similaires des autres pays, particulièrement vis-à-vis de la recherche archéologique du haut moyen âge du centre et de l'occident du continent européen.

Les progrès de l'école roumaine d'archéologie durant les quatre dernières décennies ont été assez lents, malgré une accumulation importante de nouvelles données. L'interprétation d'un nombre croissant de témoignages archéologiques s'est heurtée aux ingérences des autorités politiques et idéologiques et aux pressions extrascientifiques exercées sur la recherche. L'application de méthodes de recherche adéquates a été freinée dernièrement aussi par la constante détérioration du cadre organisationnel. Cependant, des résultats importants ont été obtenus surtout concernant la réconstitution de la période comprise entre le XI-e et le XIII-e siècle de l'histoire roumaine. L'approche interdisciplinaire a eu une contribution importante à ce propos par la corroboration du peu d'informations écrites avec les témoignages archéologiques, les sources toponymiques, ethno - sociologiques ou autres, au sein des sous-divisions territoriales géographiques qui constituent le relief si varié de la Roumanie.

*

Les perspectives ouvertes pour la connaissance du haut moyen âge roumain par cette approche, ont été vérifiées particulièrement dans l'étude des "pays" ("ţări" - terrae) médievaux roumains. Situés surtout sur les deux versants de l'arc carpathique, mais non seulement, ils couvrent plus de la moitié du territoire de la Roumanie. Plus de 25 "pays", unités de vie sociale, politique, économique et de civilisation médiévale, conservent jusqu'à nos jours certaines particularités: elles se suivent le long des montagnes et dans les dépressions intracarpathiques (fig. 1). Il s'agit de contrées que les plus anciens documents de chancellerie, datés des XIII - XIV siècles (provenant surtout des chancelleries du royaume magyar) présentent comme des habitats roumains denses et homogènes. Le nombre

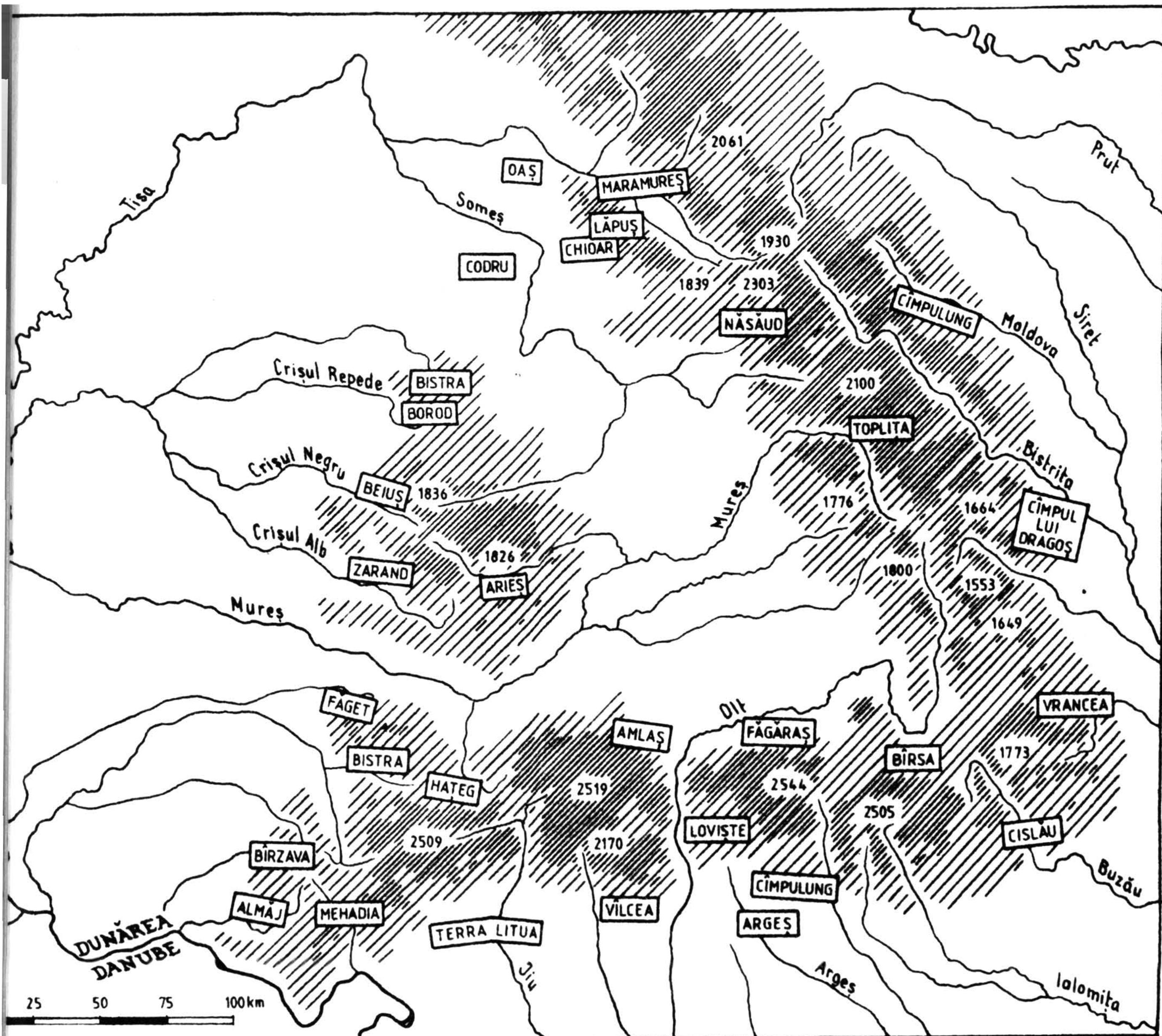


Fig. 1 - "Pays" ("terrae", "țàri") médiévaux roumains le long de la chaîne des Carpathes.

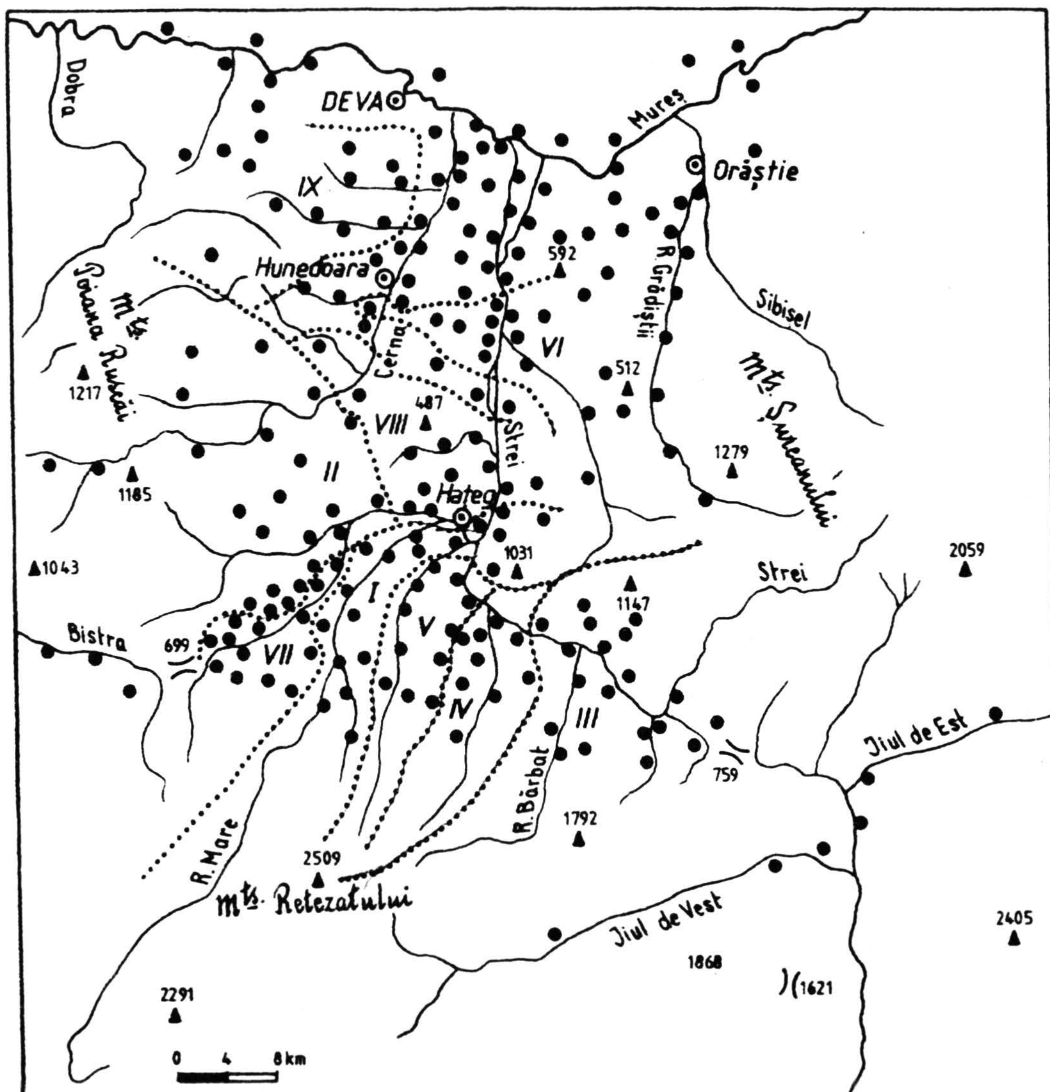


Fig. 2 - "Cnézats" de vallée (I - IX) au Pays de Hațeg.

conventionnellement le nom de la rivière sur laquelle elles se trouvaient, ou le nom de leur agglomération principale, chef-lieu et résidence de la famille de joupans: le cnézat de Râul Mare, celui de Densuş, de Râu Bàrbat, de Râu Alb, de Sàlaşuri, de Streisângeorgiu, de Britonia, des Silvaşuri, de Cerna et très probablement celui de Vad (fig. 2). Correspondant à ce nombre de 9 ou 10 cnézats de vallée, le pays tout entier devait avoir un nombre égal de lignées importantes de cnèzes, parmi les membres desquelles on choisissait un voïevode, autorité militaire et politique suprême de chaque pays médiéval roumain.

Le moment où cette couche sociale supérieure prend naissance au sein des villages roumains ne peut pas être fixée avec une précision satisfaisante. Les témoignages archéologiques de sa présence sont surtout les résidences féodales installées dans des positions dominantes en bordure des villages, les chapelles de cour (de dimensions réduites) ou les refuges fortifiés, d'habitude des tours-maison situées un peu à l'écart des villages appartenant à la famille dominante. Ces constructions - témoins se sont maintenues rarement en tant que monuments fonctionnant encore (modifiées par des reconstructions ultérieures), mais surtout en tant que ruines ou fondations cachées sous terre et qui attendent les fouilles archéologiques.

Parmi les monuments du Pays de Haţeg ayant vu le jour à la suite de fouilles, ou mis en valeur par une datation exacte et une interprétation soignée, il y a la chapelle de cour de Streisângeorgiu (fig. 3), consacrée dans la première moitié du XII-e siècle et appartenant à une famille de cnèzes de vallée. Le mur est bâti avec des "spolia" romaines - grands blocs de pierre équarrie - et avec des briques, et remplace une construction en bois aux dimensions et d'une utilisation semblables, qui descend du point de la date de construction au moins jusqu'au XI-e siècle. La famille des fondateurs peut être identifiée dans les documents à partir des décennies 6-8 du XIV-e siècle, lorsque les diplômes royaux lui confirment la possession de ses villages. Dans l'abside est de l'église (qui abrite la table de l'autel) il y a une inscription des années 1313-1314 ajoutée à l'occasion de la restauration du monument et du renouvellement de sa peinture; il y est question d'un cnèze Balea, l'un des aïeux (9). A proximité de cette église on a découvert les donations d'une résidence féodale en bois (10).

Dans la même catégorie de chapelles de cour de dimensions modestes, on peut classer l'église de Peşteana, récemment étudiée, qui comprend une nef de 12 - 15 m² et une abside qui renferme l'autel. Le monument le plus connu est l'église de Densuş (fig. 4), entièrement bâtie avec des spolia romaines et dont la datation au XII-e siècle (peut-être même auparavant) n'est pas sûre. Ce dernier monument a été érigé par une importante famille de cnèzes de vallée, dont les villages peuplaient la partie nord-ouest du Pays de Haţeg, le cours supérieur de la vallée voisine de Cerna et une partie du massif des montagnes de Poiana Ruscài (fig. 2).

A part les chapelles de cour, les petites forteresses familiales attestent elles aussi la position sociale et l'ancienneté de la couche supérieure composant la féodalité pré-étatique roumaine. La même famille de cnèzes de Densuş bâtit vers 1300 une tour-maison éloignée de quelques kilomètres, à l'écart, cachée par une colline, près du village de Ràchitova (fig. 5); le monument est préservé en partie jusqu'à nos jours. Sa simplicité et son austerité constructives sont éloquentes tant pour la fonction que pour l'âge de la construction. A une époque ultérieure, probablement vers la fin du XIV-e siècle, la tour-maison en muraille a été entourée d'une cour clôturée par un vallum et une palissade en bois (11) Il est d'ailleurs fort probable que ces tours-maisons en pierre et en brique ont été précédées par des édifices en bois ayant la même fonction mais qui n'ont pas laissé des traces, ou n'ont pas encoré été identifiées.

Dans un autre pays médiéval roumain étudié de manière plus insistante ces dernières décennies, les ruines incendiées d'une tour-maison, érigée vers la fin du XIII-e siècle, ont été trouvées au village de Cuhea (actuellement Bogdan Vodà), au Maramureş (12).

Au Pays de Haţeg, une tour-maison semblable à celle de Ràchitova a été le noyau originaire de la forteresse de Colţ, probablement vers 1300 (fig. 6). Elle appartenait à la famille cnéziale de Cândea, installée à Râu de Mori, famille qui possédait intégralement ou partiellement les 14 villages de la vallée de Râul Mare et de son bassin (13). D'ailleurs on trouve des situations semblables sur le territoire des autres sous-divisions du Pays de Haţeg. Aux types de monuments déjà décrits on doit ajouter les modestes couvents familiaux dont certains, bénéficiant de vraies murailles, sont parvenus jusqu'à nos jours.

L'intégration dans le circuit juridique féodal de ces anciennes unions de communautés villageoises, devenues à un certain moment des cnézats de vallée, détermine des divisions de territoires, dont l'utilité est grande si on veut reconstituer les limites ou connaître les structures territoriales. Au Maramureş par exemple, le cnézat de vallée du lignage des Bogdan, situé sur les cours supérieurs des rivières voisines d'Iza et de Vişeu, est l'objet de plusieurs partages successifs (1353, 1365, 1373 et 1411); on fixe alors les limites des possessions et les droits de deux branches du lignage, les descendants de deux frères, Iuga et Bogdan. D'ailleurs, ce dernier quitte le Maramureş en 1359 et, traversant les

montagnes, arrive en Moldavie ou il devient le premier prince indépendant de l'Etat roumain moldave, situé à l'est des Carpathes. Les villages ayant appartenu à Bogdan ont été confisqués par la couronne magyare pour les offrir à des adversaires locaux du lignage de Bogdan, le lignage des Dragoș. La citation dans le diplôme royal des noms de ses villages permet la reconstitution des limites initiales du cnézat de vallée (fig. 7). Il s'agissait (vers l'année 1300) de 17 à 18 vilages qui, avec les montagnes avoisinantes, pâturages alpins y compris, couvraient un territoire de presque 3000 km². Six autres structures territoriales et sociales semblables se partageaient le reste du Pays du Maramureș (14).

Grâce à une pénétration relativement tardive (les dernières années du XIII-e siècle) de l'autorité royale magyare au Maramureș, on a pu conserver et trouver dans les documents écrits le reflet détaillé de l'institution voïevodale, institution militaire et politique, présente dans chaque pays roumain dans l'étape qui précède la cristallisation des Etats médiévaux. D'ailleurs, ces derniers sont le résultat de l'union de plusieurs voïevodats. Tout au long du XIV-e siècle on peut suivre au Maramureș le caractère contradictoire de cette institution, élective à ses origines, mais avec tendance à devenir héréditaire dans le cadre du cercle limité d'un lignage voïvodal. L'alternance du principe électif et de celui héréditaire à l'intérieur d'un lignage devait caractériser par la suite la fonction de prince dans les Principautés roumaines tout au long du moyen âge (15).

*

Si certaines des affirmations qui précèdent sont des apports certains à l'histoire roumaine, de nombreux points d'interrogation persistent; ils concernent des détails du tableau historique ainsi reconstitué, comme aussi la définition des étapes historiques et leur chronologie. Concernant les relations sociales dans la phase pré-étatique du cnézat, nous sommes loin d'affirmer l'existence dans la société roumaine d'un féodalisme semblable à celui classique, caractérisant l'Occident. La mise en lumière des rapports entre les cnèzes et les communautés villageoises en plein processus d'asservissement est entravée par le fait que la quasitotalité des informations écrites est due aux chancelleries médiévales du royaume magyar et des principautés roumaines. Elles sont donc soit le reflet de la phase de dissolution du cnézat en tant qu'institution pré-étatique, soit de la tentative de son adaptation au cadre juridique de l'Etat féodal.

Il est fort probable que la possession des cnèzes sur les anciennes communautés villageoises n'a pas dépassé le niveau d'une autorité paternaliste, impliquant obédience, soumission au jugement, contribution au travail et en produits lors des fêtes marquantes pour les divers cycles de vie économique. Les formes prises par ces relations sont déterminées soit par les besoins inhérents aux structures social-territoriales dont il est question, soit par les besoins du fonctionnement concret des autorités ecclésiastiques. L'organisation du cadre juridique de l'Etat médiéval consacre ce système de relations et lui fournit la consistence nécessaire, assurant le fonctionnement d'institutions adéquates au nouveau cadre. Là où s'étaient formées les deux principautés médiévales roumaines, le processus a eu pour conséquence l'élimination d'une partie de cette féodalité pré-étatique roumaine, qui déchoit jusqu'à la condition d'une paysannerie libre (16). Dans les territoires entrés sous l'autorité du royaume médiéval magyar, la solution adoptée le long des XIII-e - XV-e siècles a été celle des "autonomies" roumaines, acceptées de manière tacite ou transformées en districts roumains privilégiés.

Une seconde question particulièrement importante, concerne la mesure dans laquelle ces structures sociales territoriales du type des "pays", qui sont à l'origine des Etats médiévaux, continuent directement les débuts d'une féodalisation qui remonterait aux IX-e - X-e siècles, ou même au VIII-e (17). Ou encore, représentent-elles le résultat d'un processus qui ne descend pas au-delà des XI-e - XIII-e siècles? Les recherches archéologiques n'ont pas encore produit à cet égard des témoignages dignes d'être pris en considération, ne serait-ce qu'à la suite du fait que les forteresses entourées de remparts en bois et en terre (citées plus haut comme preuves d'une structure politique féodale roumaine et qui remontent au IX-e siècle) ne sont pas réparties sur l'ensemble du territoire de la Roumanie et manquent exactement là où elles auraient du constituer une réalité évidente. Nous pensons à cet égard aux zones qui limitent vers l'éxtérieur tout l'arc des Carpathes, depuis le Danube et jusqu'au nord de la Moldavie.

L'hypothèse la plus plausible, au stade actuel des recherches, tient compte de la possibilité qu'aux X-e - XI-e siècles l'on ait eu - conséquence des dernières vagues des migrateurs - une restructuration ethnique et démographique de l'habitat roumain. Elle peut avoir engendré le refuge d'une grande partie des collectivités villageoises vers les montagnes et vers les dépressions, plus à l'abri et plus éloignées des trajets parcourus par les migrateurs. Ceci pourrait expliquer la situation décrite dans les plus anciens documents écrits des chancelleries; ceci pourrait expliquer aussi pourquoi les deux Etats médiévaux roumains indépendants - la Valachie et la Moldavie - sont apparus sur des terres situées à l'extérieur et dans l'immédiate proximité de la chaîne des Carpathes.



Fig. 3 - Chapelle de cour, à Streisângeorgiu.
Le pronaos est ajouté ultérieurement.

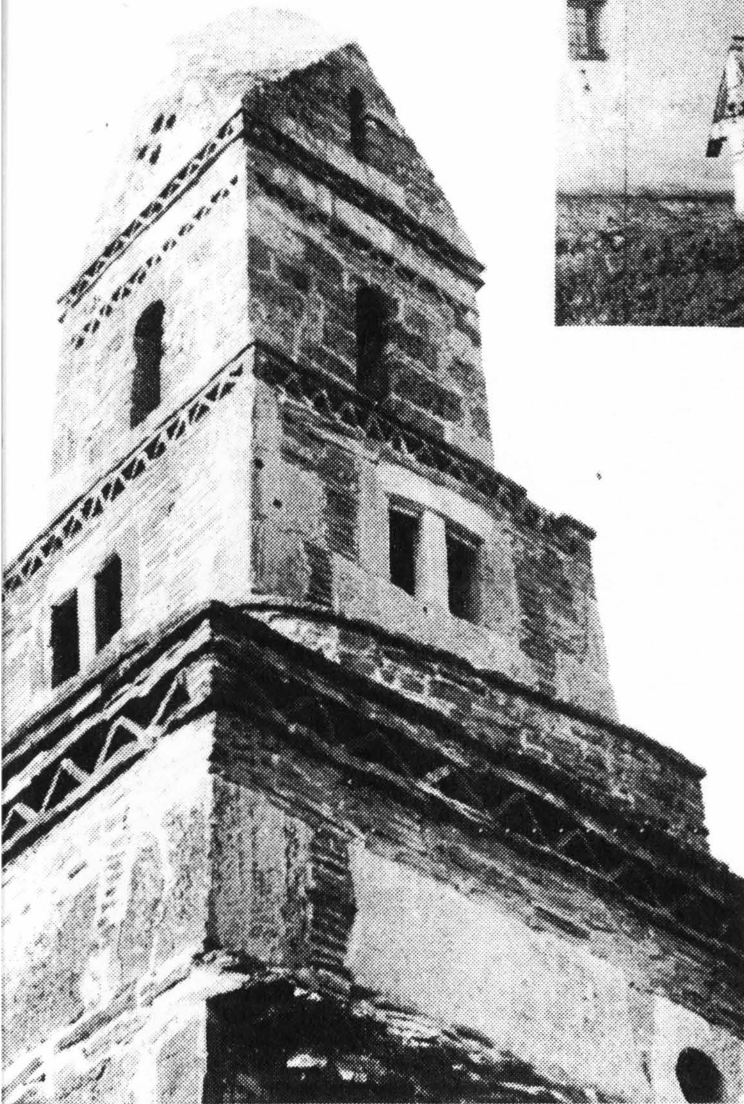


Fig. 4 - Chapelle de cour de Densuş.
La tour centrale.

Fig. 5 - Tour-résidence de Ràchitova.

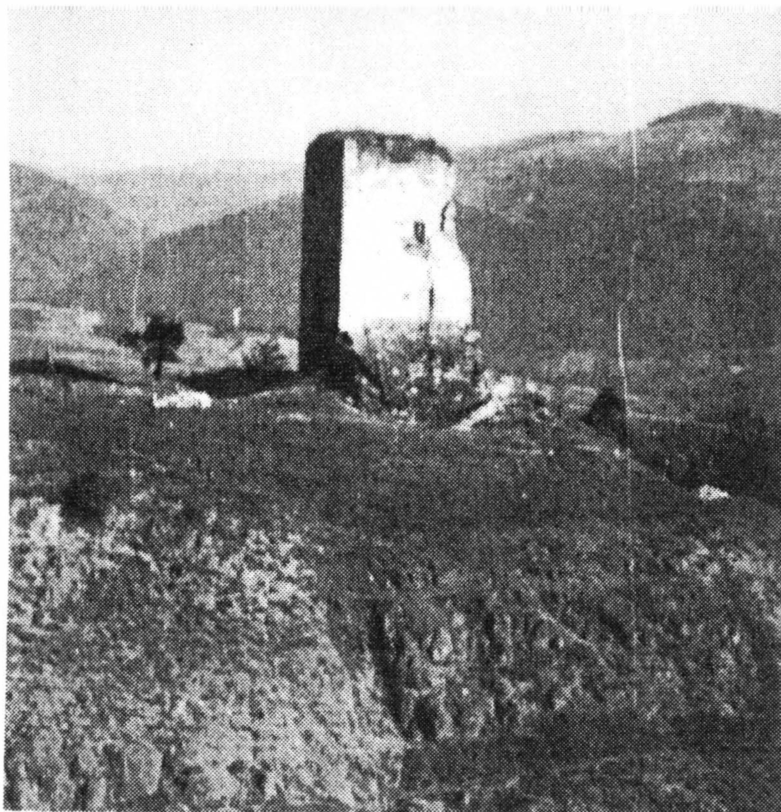
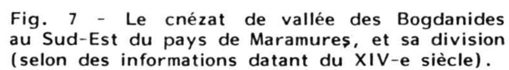


Fig. 6 - La forteresse de Colț. L'enclos entoure la tour habitée initiale.

1353
1373
1411

Vf. Pop Ivan
2026
Vf. Farcăul
1961
Vf. Mihailet
1920
Vf. Paltinul
1713
Vf. Stog
1655
Vf. Păpădia
1526
Vf. Pietrosul
1854
Valea Ronei
Valea Bistrei
Frumuşeaua (Crasna)
V. Neagră
Valea Ruscovei
Petrova
Valea Ruscovei
Poienile de sub
Munte
Bîrsana
Vf. Lesnicul
807
Ruscova
Leordina
Vf. Maximul
1223
Vaser
Vf. Cornul
Nedei
DEFILEUL IZEI
Strîmtura
Slătioara
Dăneşti
Rozavlea
Glod
Şieu
857
867
770
Vf. Toroiaga
1939
Poienile
Şieului
Valea Şieului
Vişeul
de Jos
Vişeul de Sus
Bocicoiel
Cuhea
Botiza
Valea Botizii
Valea Cirşovei
Ieud
Dragomireşti
Vişeu
Moisei
Valea Cislei
Săliştea
Borşa
Vişeu
Vf. Cearcănu
1849
Vf. Secul
1313
Valea Ieudului
Săcel
Iza
Vf. Stiol
1613
Vf. Cîrligăturii
1249
Vf. Pietrosul
1305
Vf. Măgura
1226
Valea Baicului
Vf. Bătrîna
1713
Vf. Puzdra
2191
Vf. Hudin
1612
Vf. Repede
2077
8 10 km
Vf. Ţibleş
1842


Fig. 7 - Le cnézat de vallée des Bogdanides au Sud-Est du pays de Maramureş, et sa division (selon des informations datant du XIV-e siècle).

1) Un volume collectif concernant les recherches récentes sur le sujet, a été publié sous la rédaction de N. Stoicescu: Constituirea statelor feudale româneşti. Bucarest, 1980.
2) Radu Popa - Ţara Maramureşului în veacul al XIV-lea. Bucarest, 1970, pp. 118-121.
3) Radu Popa - La începuturile evului mediu românesc. Ţara Haţegului. Bucarest, 1988. pp. 131 sq. Le même - "Siedlungsverhältnisse und Ethnodemographie des Hatzeger Landes im 13.-14. Jahrhundert". Forschungen zur Volks- und Landeskunde, 31, nr. 2, 1988, les pp. 19-33.
4) Ion Conea - Ţara Loviştei. Geografie istorică. Bucarest, 1935.
5) Les principaux résultats sont présentés dans le II-e volume de l'ouvrage - Tratatul de istoria României; ils concernant les siècles VIII-e - XIV-e. Arrivé au stade d'épreuves en 1980, le volume n'a pas été publié car il ne correspondait pas aux points de vue de la section de propagande de l'ancien comité central du Parti Communiste Roumain.
6) Henri H. Stahl - Controverse de istorie socială românească. Bucarest, 1969, les pp. 188 sq. Maria Holban - "Variations historiques sur le problème des cnèzes de Transylvanie". Revue roumaine d'histoire, IV/5, 1965, pp. 901-923.
7) Radu Popa - "Consideraţii istorice pe marginea toponimiei vechi maramureşene". Revista de istorie, vol. 30, nr. 8, pp. 1447-164, 1977.
8) Ibidem, pp. 165 sq.
9) Radu Popa - "Streisângeorgiu. Ein Zeugnis rumänischer Geschichte des 11.-14. Jahrhunderts im Süden Transilvaniens". Dacia, nouvelle série, vol. XX, 1976, pp. 37-61.
10) Victor Eskenasy - "Cercetări şi sondaje arheologice pe teritoriul aşezării medievale de la Streisângeorgiu". Revista muzeelor şi monumentelor; Monumente istorice şi de artă, XLVII, nr. 1, 1978, pp. 57-62.
11) Radu Popa - La începuturile..., pp. 217-219.
12) Idem, Ţara Maramureşului..., pp. 235-237.
13) Idem - La începuturile..., pp. 166-168 et 221-222.
14) Idem - Ţara Maramureşului..., pp. 152-154, passim.
15) P. P. Panaitescu - Introducere la istoria culturii româneşti. Bucarest, 1969, pp. 292 sq.
16) Ibidem, pp. 179-181.
17) Ştefan Olteanu - Societatea românească la cumpănă de milenii. Secolele VIII-XI. Bucarest, 1983, pp. 39 sq.; utilisation discutable des informations archéologiques.

L'EVOLUTION HISTORIQUE DE LA COMMUNAUTE VILLAGEOISE
Quelques repères européens

Paul H. Stahl

Les recherches sur les communautés villageoises commencent de manière systématique au 19e siècle, en même temps que d'autres sciences sociales se développent ou apparaisssent (1). Elles acquièrent dès le début chez les meilleurs auteurs un caractère interdisciplinaire, où le droit, la sociologie, l'histoire, l'ethnologie collaborent étroitement. Mais les divers pays européens sont inégalement connus: on connaît au 19e siècle assez bien la "mark" germanique, le "mir" russe, ou les structures sociales des Slaves du Sud. En même temps, des régions entières de l'Europe restent inconnues. Une distinction à cet égard persiste de nos jours encore, bien que les études effectuées surtout après la deuxième guerre mondaile tendent à effacer les différences.

Les divers peuples européens me sont inégalement connus, soit parcequ'ils n'ont pas encore formé l'objet de recherches approfondies, soit parcequ'il m'est bien difficile de classer et de systématiser tous les matériaux déjà recueillis. A ces premières difficultés s'ajoute une autre, celle de la multiplicité des structures sociales et des systèmes juridiques qui leurs correspondent, l'hypothèse d'une évolution unique et obligatoire de toutes les sociétés, chère à de nombreux auteurs du 19e siècle, du 20e aussi, étant un voeu pieux et non une réalité. Il en est de même de l'organisation des anciennes communautés qui présentent des différences marquantes dans leur développement et ceci malgré des ressemblances évidentes. Et, pour compliquer la tâche de celui qui essaie de réunir les divers matériaux afin de les présenter d'une manière organique, les publications décrivent des phases d'évolution caractérisant des moment différents de l'histoire.

Mon propos tient compte de ces difficultés et mon ambition est par conséquent limitée; signaler quelques-unes des situations typiques pour l'Europe et mettre en discussion certaines thèses.

*

1) La forme la plus archaïque, qui s'est maintenue en Europe parfois jusqu'au 19e siècle, est celle d'un groupe humain (qui peut être un village dans les pays les plus évolués, une tribu ou une phratrie dans les régions les plus traditionnelles), possède en commun un territoire. Un groupe humain tout entier a la conscience d'être propriétaire de son territoire tout entier. Aucune partie du territoire n'est entrée en propriété définitive d'une personne ou d'une fraction seulement de ce groupe humain. Ceci peut concerner aussi des populations pastorales, mais dans mon exposé je me limiterai aux populations qui, même si elles pratiquent l'élevage, sont des populations stables, agricoles. Dans cette phase archaïque on trouve habituellement une forme de propriété agricole itinérante; quelques membres du groupe sont les propriétaires temporaires de la parcelle qu'ils cultivent, parcelle qui redevient la propriété de tous au moment où elle est abandonnée. Il est évident que l'agriculture itinérante accompagnée par la propriété itinérante, donc passagère, est *conditionnée par une technique agricole rudimentaire, qui ne permet pas* l'exploitation une année après l'autre de la même parcelle qu'un nombre limité d'années.

Ceci a pour conséquence le développement de techniques de défrichement bien mises au point, techniques qui peuvent être classées en deux catégories selon qu'il s'agit de déboiser une terrre couverte par des forêts (2) (le cas de la grande majorité des terres européennes dans le passé), ou de défricher une steppe (3), (le cas de la Russie par exemple). Toute l'Europe (d'autres continents aussi) a pratiqué la technique du "brûlis" ("runc" pour les Roumains, "ognišce" pour les Russes, "abgebrannter Wald" pour les Allemands); le feu aide à la préparation d'une terre afin d'être expoitée par la suite. On peut abattre les arbres encore verts, ou on peut d'abord les faire sécher en leur enlevant l'écorce sur une certaine portion du tronc et les abattre par la suite. On obtient ainsi une terre favorable à l'agriculture, fertilisée par les cendres des arbres abattus. Les gens distinguaient judicieusement les espèces d'arbres dont les cendres fertilisaient le mieux la terre, distinctions qui ont été confirmées par des analysées chimiques contemporaines.

Mettre le feu pouir fertiliser la terre ou obtenir des espaces où pratiquer l'agriculture et l'élevage constitue un procédé technique qui traverse les siècles et arrive jusqu'à nos jours. On met le feu aux roseaux dans le delta du Danube afin que la prochaine récolte soit meilleure: en 1986 je parcourais les montagnes de la région des Marche (centre de l'Italie) et j'ai vu des montagnes entières dont l'herbe brûlait. Des rapports de police établissent qu'une partie des incendies qui se développent en Corse sont allumés par des bergers en quête de pâturages. Des bergers conduisant leurs moutons sur la montagne du Retezat en Roumanie, m'expliquaient dans les années cinquante comment ils faisaient appel à la technique du feu. Même les fermes collectives (celles de la Dobroudja, en Roumanie, ou celles de certaines régions de l'Ukraïne), après la moisson, mettent le feu aux champs de blé. On peut alors voire la nuit le spectacle d'un feu qui s'étend le long

de kilomètres, qui avance de manière spectaculaire et que parfois ne peut plus maîtriser.

Tant qu'un groupe domestique exploite une parcelle déboisée, il en est le propriétaire; mais comme les limitations techniques l'obligent à la quitter après trois ou quatre années, dans cette phase archaïque la distinction entre les terres qui restent définitivement terres agricoles et les communaux (pâturages, alpages, forêts, près) n'existe pas encore. Dans le sud de la Roumanie fonctionnait encore au 19e siècle un pareil système archaïque, compliqué par la présence d'un seigneur. Ce dernier procédait de la même manière que ses paysans, c'est-à-dire qu'il pouvait changer les parcelles qu'il exploitait à l'aide des serfs. Ces derniers exploitent aussi leurs propres terres déboisées; j'ai observé cette pratique même dans une période toute récente. Dans des villages collectivisés on cultivait en cachette dans la forêt des petits lots de terre avec des pommes de terre, du maïs. Il devient donc difficile de définir de manière simple un pareil système complexe de propriétés où, sur un même territoire, un seigneur et ses paysans promènent des propriétés passagères, et sur lequel avec le temps qui passe, des régimes divers de propriété se forment pour la forêt, l'eau, certaines catégories de terres. Il y a ainsi des villages où une partie de la terre reste définitivement terre arable et connaît un certain régime de la propriété, où les près ont un autre système de propriété et où on continue à déboiser la forêt pour obtenir de nouvelles terres agricoles en pratiquant une agriculture itinérante avec un droit de propriété passager et itinérant. Le système de propriété se complique à l'infini et la réduction forcée que font parfois les chercheurs qui veulent identifier un seul mode de propriété dans une société, faussent l'image d'une réalité sociale variée à l'extrême. Il faut retenir que des sociétés entières, en Europe occidentale ou orientale, ont fonctionné durant des siècles de cette manière.

Ce n'est pas le lieu de développer ici un aspect que je mentionne seulement, celui des populations diverses qui vivent sur un même territoire, chacune ayant des droits de propriété divers qui parfois se chevauchant. L'avancée des Slaves agriculteurs vers l'Est, à travers les terres des populations finnoises de chasseurs ou d'éleveurs est typique à cet égard, comme l'est aussi celui de certains éleveurs Aroumains conduisant leurs troupeaux paître sur les terres de communautés paysannes agricoles. Les exemples européens peuvent être largement multipliés.

2) A certains moments une distinction nette apparaît, moments séparés parfois par des siècles ou même des millénaires, selon qu'il s'agit d'une région ou de l'autre de l'Europe. Il s'agit de la formation du finage (ou terroir), mot qui désigne les terres restées définitivement terres de labour. Le finage (ou terroir) entre en possession des groupes domestiques ou des lignages. Le souci égalitaire qui domine souvent dans les sociétés du passé, se manifeste de manière puissante au moins dans la phase initiale de division du finage entre les ayants-droit. Le hasard des naissances rend vite cette égalité initiale illusoire: des disputes opposent au reste de la communauté les descendants de l'un des premiers occupants, qui, défavorisés par leur prolificité supérieure, veulent une nouvelle distribution égalitaire du finage. Ils aboutissent parfois à obtenir cette redistribution, mais le plus souvent le finage finit par devenir une terre définitivement liée à un lignage (ou groupe domestique).

Les autres terres villageoises (ou tribales) sont désignées par le nom de communaux, et elles peuvent être exploitées selon la manière décrite pour la forme la plus archaïque. Généralement, par ce mot on désigne les forêts, les pâturages, les près, les rivières, les lacs.

3) Dans la phase la plus ancienne, comme aussi dans les phases qui suivront, agit comme organe politique et administratif l'assemblée des hommes adultes. Ces assemblées, formes de démocratie primitive, existent à tous les niveaux; à celui du groupe domestique (s'il s'agit d'un groupe domestique composé de plusieurs couples mariés, donc d'un groupe domestique nombreux), à celui du lignage, du quartier, du village, de la tribu, de la confédération tribale même (5). Elles se maintiennent jusqu'à nos jours dans maintes régions européennes; on doit exclure les pays où les terres ont été collectivisées et où ces anciennes assemblées disparaissent ou se transforment profondément pour des raisons politiques. Mais ailleurs, elles ont su merveilleusement s'adapter et se mettre en accord avec les lois des Etats modernes et les conditions de la vie moderne.

Le rôle des assemblées était au début de surveiller les droits de chacun sur les teres défrichées et d'empêcher les étranegrs d'empiéter sur les terres du groupe. Le souci de défendre son propre groupe contre les étrangers est un souci constant des diverses sociétés, toute une idéologie accompagnant ou justifiant ce souci. L'assemblée change son rôle à mesure que la société évolue: l'évolution des techniques, qui contribue de manière essentielle à la formation des paysages agraires, influe aussi sur les fonctions des assemblées. Ainsi, à la technique la plus ancienne, qui implique une agriculture itinérante, suit généralement une phase où on dégage une superficie qui reste définitivement terre agricole; mais comme là non plus on ne peut pas exploiter une année après l'autre la même terre, on assiste à la formation d'un système basé sur l'existence de deux champs; l'un

est cultivé, l'autre est laissé en jachère et se repose. Le village suit un rythme de travail colelctif, étroitement surveillé par l'assemblée; ce système oblige chaque groupe domestique de posséder une propriété composée de deux parcelles, une parcelle dans chaque camp afin de suivre le rythme général du groupe.

Le rôle de l'assemblée devient encore plus important lorsque les terres agricoles fonctionnent dans le système de l'assolement triennal, supposant l'existence de trois champs diversement cultivés. Comme le système des deux champs, connu depuis l'Occident jusqu'en Orient de l'Europe, celui des trois champs peut être observé en France comme en Russie aussi. L'assemblée, en plus de ses attributions de défense de tout le territoire villageois, a celle de régler le fonctionnement du système des trois champs. On connaît la manière dont agit l'assemblée dans ces conditions et les ressemblances entre la description faite au 18e siècle par exemple par le voyageur anglais Young (6) pour la France, correspond de manière frappante avec ce que j'ai pu encore observer en Transylvanie où l'administration autrichienne avait imposé dans certaines régions de la province l'assolement triennal. Et on peut trouver ces ressemblances encore plus loin, en Russie; l'assollement triennal a fonctionné donnant naissance à une même organisation de la vie agricole. Les conséquences sur la propriété sont évidentes; chaque groupe domestique dois posséder une parcelle dans chacun des trois champs. Mais si au début l'assolement triennal a signifié un progrès au point de vue agricole, par la suite, conséquence d'un morcellement successif des parcelles, on est arrivé à un morcellement poussé à l'extrême, qui rend impossible tout agriculture moderne.

4) Dès l'apparition du finage et des terres appartenant de manière stable à un groupe domestique, une discussion controversée s'installe; ainsi, une bonne partie des chercheurs considèrent dorénavant comme unique propriété communautaire la partie désignée par le nom de "communaux" et exclut les terres possédées par les groupes domestiques (terres désignées habituellement du nom de "familiales").

Personnellement je crois que, dans la presque totalité des sociétés paysannes européennes du passé, la propriété est communautaire aussi sur les terres agricoles du finage. Ceci ne veut pas dire qu'entre les formes communautaires concernant les membre sd'un seul groupe domestique ou d'un seul lignage, et celles concernant l'utilisation des communaux par tous il n'y ait pas des différences, différences facilement reconnaissables.

Si on prend le cas des groupes domestiques nombreux, composés de plusieurs couples mariés et vivant sur une même propriété (selon l'expression française "au même pot et au même feu"), cette chose est évidente. De pareils groupes domestiques existaient dans la plupart des pays européens; on les connaît en France (7), en Suisse (8) ou en Italie (9), comme on les connaît ches les Slaves de partout. Les cas les plus remarquables du 20e siècle sont ceux qui concernent les Albanais, de nos jours les Albanais jougoslaves (10). Ce mode d'organisation du groupe domestique s'adapte progressivement aux conditions de la vie moderne, tout en diminuant progressivement le nombre de ses membres. Mais des recherches récentes enregistrent encore des groupes domestiques composés par des dizaines de personnes, dépassant même parfois la centaine. Comme ces personnes travaillent sur la même terre, propriété du groupe, et qu'ils partagent ses revenus, on se trouve devant un cas clair de propriété communautaire sur le finage et non pas seulement sur la partie désignée du nom de communaux.

On peut pousser plus loin mon affirmation concernant l'existence d'une propriété communautaire sur le finage, en examinant les cas où apparemment les terres agricoles appartiennent à un unique propriétaire. Je choisis deux cas typiques situés en deux points éloignés de l'Europe. Voici d'abord le cas des Roumains (11); excepté les villages où l'empire autrichien organise la frontière militaire et où les réglements des régiments empêchent la division des terres entre les membres d'un lignage, les groupes domestiques roumains se composent d'un seul couple marié avec ses enfants non mariés, enfants qui le quittent au moment du mariage. Apparemment le père est le propriétaire, mais en fait il n'est que l'administrateur car il ne peut pas vendre les terres héritées de son père. Il ne peut ni refuser de doter ses garçons au moment de leur mariage et il ne peut pas favoriser l'un de ses fils au détriment des autres. Cette fois-ci la communauté de propriété pourrait être désignée du nom de communauté verticale, qui réunit les membres d'un même lignage, une génération après l'autre. Elle serait donc différente de la propriété communautaire qu'on pourrait appeler horizontale car elle groupe des membres apparentés et contemporains (ce qui n'exclut ni dans ce cas l'existence d'une communauté verticale unissant les vivants aux ancêtres du groupe).

A l'autre bout de l'Europe, en Occident, se développe une forme de propriété et d'organisation du groupe domestique où la propriété passe apapremment d'un propriétaire unique, le héritier, à un autre propriétaire unique. Ni dans ce deuxième cas l'héritier n'est en fait qu'un administrateur. Les exemples fournis par l'Angleterre, l'Allemagne (12), le sud de la France, la région des Pyrénées (13), l'Espagne (14), sont tout à fait clairs. L'héritier ne peut pas vendre les terres, ni les diviser, le sort de chacun est réglé à l'avance par des pratiques qui varient d'une région à l'autre par exemple pour le choix de l'héritier.

Entre ces deux groupes extrêmes une différence essentielle apparaît; en Roumanie il y a une division des terres arables à chaque génération; dans les régions occidentales, où fonctionne le système de l'héritier unique, la propriété ne se divise jamais, ce qui donne naissance dans le premier cas à un paysage agraire typique connu surtout sous le nom de "openfield", et dans le deuxième, à un paysage agraire désigné du nom de "pays de bocage", avec des propriétés entourées par des clôtures, des haies vives, des fossés et dont les limites ne changent pas.

5) Les terres arables, propriété des groupes domestiques, et qui au début sont parfois remises ensemble pour subir un nouveau partage égalitaire, finissent souvent sous l'influence puissante des lois modernes par devenir effectivement des propriétés individuelles; dans le même temps, les parties formant les communaux (pâturages, près, forêts) survivent souvent dans la plupart des pays n'ayant pas collectivisé les terres et sont exploitées en tant que propriétés communautaires.

En d'autres cas la redistribution égalitaire périodique se maintient et traverse les siècles, grâce à des conditions diverses. Ainsi, le cas le plus connu est celui des terres agricoles russes, où les divisions périodiques se sont poursuivies jusqu'au 19e siècle, sous la pression surtout de la fiscalité et des devoirs des serfs envers leur seigneur (15). En effet, chaque unité sociale (appelée souvent "tiaglo" et désignant des réalités variées selon les régions - par exemple un couple marié avec un cheval peut former un tiaglo) doit payer le même impôt et assurer un même service à son seigneur. Or, pour que chacun puisse le faire dans des conditions égales, il doit avoir des possibilités économiques égales. La division périodique des terres s'effectuait à des intervales variés, le plus souvent à la suite d'un recensement de la population. Les terres du village, divisées en lots égaux (quantitativement et qualitativement) étaient ensuite tirés au sort afin d'éliminer toute source d'injustice. L'opération était surveillée par tous; l'arpenteur avait un rôle important, et les outils de l'opération étaient accompagnés par toute une série de croyances et de pratiques.

Si son ampleur n'est pas la même que sur les immenses étendues de la Russie, le phénomène de la redistribution périodique existait aussi dans les pays de l'Occident. Dario Benetti étudiait tout récemment certains groupes apparentés formant une "contrada", possédant des communaux et des terres agricoles divisées poériodiquement en parties égales reparties par tirage au sort. Un paysage agraire spécial et un architecture caractéristique que j'ai pu observer dans quelques villages de la Valtellina, accompagnent ce type de structure sociale.

Il est intéressant de constater que des groupes humains qui achètent en commun une terre peuvent par la suite aussi la posséder en la divisant périodiquement; G. L. Andrich (16) signale une pareille situation dans la région du Bellunese, où les descendants des premiers acheteurs divisaient périodiquement toutes les 29 années les terres achetées par leurs ancêtres. Ghino Valenti (17) signale les divisions périodiques effectuées au 19e siècle dans la région des Marche. L. V. Markova (18) décrit comment les habitants du district des Rhodopes, en Bulgarie, achètent des terres ensemble, terres qu'ils divisent par la suite périodiquement et selon des principes égalitares. Chacune de ces formes de propriété mériterait une analyse détaillée, mais on ne peut pas la faire ici.

6) Si on observe maintenant seulement la partie désignée du nom de "communaux" et la manière dont la propriété s'y est développée, on distingue quelques étapes qui se retrouvent souvent dans un endroit ou l'autre de l'Europe. La phase archaïque est celle où les bois, les pâturages, les près, les alpages, étaient suffisants par rapport au nombre de personnes qui les exploitent; le principe qui règle l'utilisation du territoire peut être exprimé par la formule "chacun prend selon ses besoins et selon ses possibilités". Tous étant les propriétaires de l'ensemble du territoire, chacun utilise n'importe quelle partie. L'unique limitation vient du fait que quelqu'un d'autre a manifesté plus tôt le même désir, par exemple déboiser une partie de la forêt pour pratiquer l'agriculture, ou couper certains arbres afin de construire sa maison, arbres marqués d'un sigle personnel que les autres connaissent. L'assemblée villageosie intervient pour faire respecter cette règle et surtout pour empêcher les étrangers d'utiliser les parties communautaries.

L'observation des formes d'organisation supra-villageoises permet de faire des constatations intéressantes. Ainsi, dans des régions tribales il arrive que les diverses phratries formant une tribu et qui ont chacune des champs à cultiver (champs divisés entre les membres des groupes domestiques composant chaque phratrie), peuvent continuer à posséder ensemble des communaux. Les membres de chaque phratrie vont n'importe où sur le territoire tribal pour couper du bois par exemple, ou faire paître ses animaux, mais ne peuvent pas cultiver une terre arable ailleurs que sur les champs de la phratrie à laquelle ils appartiennent. Et même lorsque les communaux d'une tribu sont divisés entre les phratries, il peut toujours rester une partie commune à toute la tribu, souvenir de l'origine commune des gens et de la propriété. - Un cas similaire est décrit dans la région roumaine de la Vrancea (19) où les villages formant un seul "pays" (ou ce que les auteurs du passé

nommaient une "république paysanne") avaient chacun ses propres champs arables, mais possédaient en commun les montagnes.

Les droits égalitaires et non différenciés sur l'ensemble des communaux sont peu à peu attaqués. Il s'agit d'abord du processus continuel qui, en même temps que la population s'accroît et les besoins en produits agricoles s'accroissent aussi, mène vers l'extension des champs cultivés et la diminution des communaux. Des conflits violents opposent souvent ceux qui veulent garder les communaux en propriété communautaire et ceux qui désirent les transformer en propriétés divisées par groupes domestiques. Vers la fin du 18e siècle, une large enquête effectuée en France signale cette opposition (20); elle sera signalée plus tard aussi ailleurs, et ceci jusqu'à la disparition totale des communaux. Voici un paysan albanais parlant à la fin du 19e siècle et décrivant la situation des communaux (le texte est pris à un ouvrage de Valentini): "Tu vois là ces collines, et plus loin d'autres collines plus grandes et couvertes par des arbres plus ou moins gros? Tu vois ces près et ces plaines qui ne sont pas cultivés? Ça c'est la partie que nous appelons 'meraa' /communaux/. Nos pères eurent soin de doter chaque tribu et chaque pays de meraa, chacun ayant le droit de couper du bois pour soi-même et faire paître ses animaux sur tous ces près sans que personne puisse avoir des privilèges ou usurper pas même un peu de terrain... Par l'indifférence de certains chefs de village et aussi un peu à cause de leur cupidité et de leur connivence, quelques-unes des plus fortes familles se sont entendues pour accroître leurs terres voisines avec la forêt et les près du meraa" (21).

La lutte pour le respect des droits égalitaires sur les communaux se manifeste en diverses occasions. Voici encore un exemple albanais tiré du même ouvrage de Valentini et qui est classique en ce sens qu'il évoque une situation qu'on retrouve dans maintes sociétés, européennes ou pas. Il s'agit des canaux d'irrigation: "Le filet d'eau, celui des champs de mêmê que celui du moulin, est un bien de la collectivité" affirme le droit coutumier. Un prêtre (dont le texte est reproduit par Valentini) décrit en 1890 la construction d'un tel réseau d'irrigation: "Dans le pays il y a deux phratries, l'une appartient à la tribu des Thaci et est la plus nombreuse, l'autre est celle de Kabasci qui ne compte que dix à douze familles. Si dans ces montagnes il n'y a pas d'irrigation tout le pays devient sec, on ne peut plus rien produire sur la terre cultivée. Alors chaque région à son canal, un cours d'eau pour l'irrigation. On la prend dans les nombreux torrents et rivières qui traversent ces montagnes. A cet travail prend part tout le pays, car par la suite tous vont bénéficier de l'eau et souvent on la fait venir d'assez loin à travers les pentes de la montagne, par-dessus de grands obstacles; ils font grande attention à réparer le canal à chaque fois que cela est nécessaire. Une fois terminé le travail et apportée l'eau dans la région, on la partage. Tous les chefs de maisnie se rassemblent en un endroit ouvert et on tire au sort les jours d'eau. Chacun prend un petit rameau d'arbre et le donne au chef du pays; celui-ci mêle les rameaux dans sa main et commence par la suite à les mettre par terre l'un après l'autre en présence de tout le monde, qui assiste en silence, attentivement, pour voir quel jour correspondra à son rameau personnel... Si quelqu'un tirait au sort un jour incommode pour lui ou voulait avoir l'eau plutôt divisée en deux jours, s'entendait en particulier avec l'un de ses compagnons" (22).

7) L'opposition entre ceux qui désirent maintenir des droits égalitaires sur les communaux et ceux qui désirent les voir varier en rapport avec divers facteurs, donne des résultats divers selon les cas. L'assemblée villageoise doit intervenir dans un sens un dans l'autre dès que les biens communautaires ne sont plus suffisants par rapport au nombre et aux besoins des habitants et qu'il faut les réglementer. Parfois, une partie des biens communautaires sont suffisants, et seulement le reste est soumis à un réglement. Ainsi par exemple, dans telle ou telle région, ou les bois sont suffisants, mais où les pâturages sont loués à des bergers venus d'ailleurs, l'argent résulté doit être partagé. Ou encore, loursqu'on loue à des éleveurs de cochons des forêts de chênes. Pour régler ces questions on fait appel à des principes égalitaires ou proportionnels et en rapport avec divers facteurs (par exemple l'étendue des terres arables cultivées par chacun, ou la position de quelqu'un dans une généalogie).

On arrive peu à peu, lorsque les biens communautaires ne sont splus suffisants, à des réglementations de plus en plus strictes. Là encore on connaît des régions où le principe égalitaire s'impose, tous les membres de la communauté ayant les mêmes droits: ailleurs, on fait des distinctions entre les descendants des premiers habitants du village et les nouveaux venus; ou encore, on fait une discrimination dans l'utilisation des pâturages la mettant en rapport avec le nombre de vaches qu'on possède. On arrive en fin de compte à évaluer l'étendue des pâturages en nombre de vaches qu'elles peuvent nourrir, et la dispute porte alors sur le nombre de vaches que chacun a le droit de garder dans sa ferme. Les arguments invoqués en diverses régions européennes sont souvent semblables.

Il faut signaler ici un fait dominant pour la plupart des sociétés européennes; le droit d'utiliser les communaux, ou celui de posséder une parcelle égale sur les terres arables, ne sont pas en relation avec les individus, mais avec la plus petite unité sociale, la maisnie ("gospodàrie" pour les Roumains, "Householod" pour les Anglais, "nikokirato"

pour les Grecs, "Haushalt" pour les Allemands, "domačinstvo" pour les Serbes, et ainsi de suite). Celui qui semble obtenir des droits individuellement, les obtient en fait pour son groupe domestique. Dans le droit du passé la prééminence des unités sociales sur les individus est évidente: ceci ne concerne pas seulement le droit de propriété, mais aussi d'autres domaines, par exemple les règles qui conduisent une vendetta, où un individu n'apparaît pas en tant qu'individu, mais en tant que membre d'une unité sociale.

8) Il me reste à évoquer encore un aspect, concernant la manière dont on établit les droits de quelqu'un sur le territoire villageois. Dans les sociétés de type archaïque, tribales, c'est la consanguinité et la masculinité qui règlent les situations. On a des droits sur un territoire parcequ'on est parent consanguin avec les autres, le groupe tout entier se considérant comme descendant d'un ancêtre unique. Le sang et la terre sont étroitement reliés entr'eux (23). Si au niveau des unités sociales les plus petites la consanguintié peut être réelle, elle devient fictive à mesure qu'on a affaire à des unités sociales plus larges (village, tribu par exemple). Bien des chercheurs ont cru - comme le croyaient aussi les gens du passé - qu'une tribu descend d'un ancêtre unique, ou de quelques frères (ce qui revient au même). La consanguinité n'est pas une réalité biologique mais une idée qui règle la vie des gens du passé. Les cas des groupes d'origine diverse qui décident de fusionner et qui décident en même temps qu'ils auront dorénavant un ancêtre commun, sont bien connus pour les sociétés tribales, parmi les sociétés plus évoluées aussi. En partant d'une réalité biologique, on passe à une fiction biologique et en dernier ressort on arrive à l'utilisation fictive consciente de la consanguintié pour régler des cas juridiques concrets.

Donc, première condition qui donne accès à quelqu'un à la propriété communautaire, avoir le même sang que les autres. A ceci s'ajoute l'élément de la masculinité; en effet, le sang, dans les croyances du passé, se transmet par les hommes, en même temps que le nom, la propriété, les devoirs, l'honneur. Mais la vie ne respecte pas les règles établies par les hommes xar il y a des cas où un lignage n'a plus des descendants mâles, mais des femmes seulement. Dans ce cas, dans les sociétés européennes (à l'exception de celles tribales albanaises) une femme peut prendre pour une génération la place d'un homme, situation confondue par quelques chercheurs avec le matriarcat (24). En fait, la femme ne fait que remplacer dans uine chaîne masculine un chaînon manquant et pour une génération seulement; elle transmet le nom et la propriété de son père et non pas ceux de sa mère (25). La situation la plus commune est celle rencontrée au niveau du groupe domestique; lorsqu'on homme n'a que des filles, il garde l'une d'elles avec lui et fait venir le gendre dans sa maison, situation tellement anormale qu'elle comporte un nom spécial dans les langues européennes ("mariage en gendre" pour les français, "ginerire pe curte" pour les Roumains).

Dans des sociétés plus évoluées, même si la consanguintié est encore invoquée, elle perd de son importance, et le droit sur la propriété communautaire est prouvé par le fait qu'on possède une maison dans le village, ou parcequ'on a un lot de terre arable sur le finage. Si par exemple on achète dans les régions pyrénéennes une "maison" (26), nom qui désigne une maison avec ses terres arables, on acquiert aussi des droits sur la partie communautaire du village. Il y a des sociétés où les nouveaux venus peuvent être totalement acceptés et acquièrent des droits égaux aux autres; il y en a ou le nouveau venu parcourt diverses étapes. Ainsi, dans certaines régions des Pyrénées françaises on distingue trois étapes, celle de personne de passage, celle de personne nouvellement venue et installée de manière stable, et celle de vrai citoyen, appelé "voisin" (27). On peut aussi se trouver dans une situation où les distinctions entre les descendants des anciens propriétaires ("Bürger") et les nouveaux venus ("Beisassen") se maintiennent durant des siècles; c'est le cas par exemple de certaines parties de la Suisse.

Enfin, un grand chapitre devrait encore être étudié, qui n'a formé l'objet que de peu de recherches comparatives. Il s'agit du contact entre ces anciennes communautés et l'Etat. Le problème peut se poser déjà pour l'Antiquité ou le Moyen Age, mais il devient flagrant dans les temps modernes. Le fait que des formes archaïques d'organisation sociale entrent en contact avec l'Etat et l'économie moderne, donne naissance souvent à des situations conflictuelles, mais pas toujours. Le "mir" russe a fonctionné jusqu'à la collectivisation des terres et les recherches les plus modernes montrent comment l'Etat soviétique a utilisé le mir pendant tout ce temps (28). Lorsque l'Etat ne procède pas à un changement aussi radical de la propriété que celui observé en Union Soviétique, on assiste à des situations diverses. Des conflits peuvent surgir entre le droit moderne, tel qu'on l'enseigne dans les universités et qui considère la propriété privée comme la base du droit, et l'ancien droit oral des communautés; les solutions adoptées dans ces cas ne sont pas toujours les mêmes; certains Etats ignorent tout simplement les anciennes formes de vie, surout parceque la communauté n'est pas une forme de propriété seulement, mais une forme de vie sociale. D'autres Etats, tout en laissant à leurs sujets le droit de libre propriété sur la terre arable, se mettent à administrer la partie communautaire. Ce dernier

processus, qui empêche souvent les abus, intervient aussi parfois de manière arbitraire dans la vie des gens, déréglant un mécanisme vérifié par les siècles.

1) On peut consutler utilement les trois volumes publiés par Massimo Guidetti et par moi-même: Il sangue e la terra. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800 (Milano, 1977, Jaca Book); Un'Italia sconosciuta. Comunità di villagio e comunità familiari nell'Italia dell'800 (Milano, 1977); Le Radici dell'Europa. Il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio e familiari (Milano, 1979). La bibliographie de la question dans ces trois volumes. Voir aussi pour la bibliographie sur les communautés, I. Chiva - Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et exemples de recherche. Paris, Unesco, 1958.

2) Henri H. Stahl - Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti; premier volume, pp. 226 sq. Le même, Les anciennes communautés villageoises roumaines. Bucarest-Paris, 1969, pp. 59 sq. et 139 sq. Consulter utilement pour la Corse, avec laquelle les parallèles sont nombreuses, Georges Ravis Giordani, Bergers corses. les communautés villageosies de Niolu, Aix en Provence, 1983, surtout les chap. VII et XII.

3) Michael Confino - L'assolement triennal en Russie aux XVIIIe-XIXe siècles; Paris, 1969, les pp. 116 sq.

4) Jacques Barrau - "Culture itinérante, culture sur brûlis, culture nomade, écobuage ou essartage?" Etudes Rurales, 45/1972.

5) Paul H. Stahl - Household, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe; New York, 1986. Le même, "La fonction de 'vieillard'. Quelques exemples de l'Europe orientale"; Estudos em homagem a Ernesto Veiga de Oliveira, Lisbonne, 1989, les pp. 791-802.

6) Arthur Young - Voyages en France (dans Roger Dion - Essai sur la formation du paysage rural français, Paris, 1934, p. 38).

7) Henriette Dussourd - Les communautés familiales agricoles du centre de la France. Paris, 1978.

8) P. Dardel - Les communautés et indivisions de famille en France et en Suisse. Paris, 1909.

9) Guidetti, Stahl - Un'Italia...

10) Mark Krasniqi - "Comunità di famiglie e di beni pressi gli Albanesi in Jugoslavia". Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est europeénnes, VII, Sofia, 1971. Le même, Gjurme e gjurmime. Studime etnografike. Prishtina, 1979.

11) Paul H. Stahl - "The Domestic Group in the Traditional Balkan Societies". Zeitschrift für Balkanologie, XIV, Berlin 1978.

12) Frédéric le Play - "Sur la constituton sociale du Hanovre et en particulier du Lunebourg hanovrien". Les Ouvriers européens, Tours, 1877.

13) Eugène Cordier - De l'organisation de la famille chez les Basques; Paris, 1869. Le même, Le droit de famille aux Pyrénées. Barrège, Lavedan, Béarn et Pays Basque; Paris, 1859.

14) J. Castillejo y Duarte, E. Ruben - "Die Hausgemeinschaft im heutigen spanischen Gewohnheitsrechte, besonders im Rechte von Hocharagonien". Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissencschaft, Stoccarda, 1905, XVII. Los Pirineos. Estudios e qantropologia social e historia. Publié par la Casa de Velazquez, Madrid, 1986.

15) Un morcellement extrême des propriétés peut apparaître aussi dans des sociétés occidentales; l'ouvrage de Placide Rambaud (Un village de montagne. Albiez le Vieux en Maurienne; Paris, 1981, les pp. 109 sq.) décrit un exemple clair.

16) On peut citer par exemple le classique ouvrage signé par Anatole Leroy-Beaulieu: L'empire des Tsars et les Russes. Paris, 1897, 2 vol. Le premier à le décrire de manière circonstanciée est le classique ouvrage de Auguste de Haxthausen: Etudes sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie; Hanovre, 1846, 4 vol.

17) G. L. Andrich - Di un'antica forma di proprietà collettiva nel bellunese. Belluno, 1896.

18) Ghino Valenti - "La proprietà collettiva nella zona montana". Atti della Giunta per la Inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola, provincie di Perugia, Ascoli Piceno, Ancona, Macerata e Pesaro. Roma, 1884, vol. XI, t. II.

19) L. V. Markova - "Repartitional Land Tenure in the Rhodope District of Bulgaria (19th and First Quarter of 20th Centuries). Soviet Anthropology and Archaeology, IV, I, 1965.

20) Henri H. Stahl - Nérej, un village d'une région archaïque. Bucarest, 1939, 3 vol. Le même, Contribuţii..., vol. I, pp. 170 sq.

21) G. Bourgin - Le partage des biens communaux. Paris, 1908.

22) Giuseppe Valentini - La legge delle montagne albanesi nelle relazioni volante. 1880-1932. Florence, 1969, pp. 238-239.

23) Valentini, op. cit., p. 46.

23) Paul H. Stahl - "La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques". Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, 14/1985.

25) Evel Gasparini - Il matriarcato slavo. Antropologie culturale dei protoslavi. Florence, 1973.

26) Nikola Pavkovič - "Le mariage matrilocal et la société patrilocale de la Jougoslavie". Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, 10, Paris, 1986.

27) Claude Lévi Strauss - Paroles données. Paris, 1984, pp. 189 sq.

28) Jean Bourdette - Annales des sept vallées du Labéda. Argèles-en-Labéda, 1898, ler volume.

29) Yuzuru Taniuchi - The Village Gathering in Riussiq int he Mid - 1920's. Birmingham, 1968. Le destin de la propriété communautaire dans la Jougoslavie contemporaine est décrite par Nikola F. Pavkovič; "Le caratteristiche della proprietà collettiva e il suo destino nella Jugoslavia contemporanea". Comunità di villaggio e proprietà collettive in Italia e in Europa, sous la rédaction de Gian Candido de Martin, Padova, 1990.



Croix tombales lignagères (nord-est de la Valachie-Muntenia).
(Photographie Paul H. Stahl)

LE VALLUM (TROIAN) DE LA MOLDAVIE CENTRALE

Emanuel C. Antoche
Marcel Tanasache

Les remparts en terre situés à l'est des Carpathes ont suscité une riche bibliographie; on connaît de nombreuses hypothèses concernant leur origine mais les aspects essentiels de la question restent sans explication (1). On ne connaît ni la date de leur construction, ni le constructeur, ni leur fonction. Leur tracé même est peu connu car les recherches directes ne sont pas encore effectuées.

En 1987 et 1988, ayant effectué des observations directes sur le tracé du vallum désigné sous le nom de "Troianul Moldovei de mijloc", on a pu établir quelques aspects qui semblent clairs:

1) Entre les rivières de Prut et de Siret, venant depuis le Nistru (Dniestr), traversant le Siret, dans une zone que nous n'avons pas encore pu observer, la construction apparaît sous l'aspect d'un vallum continu, détruit ici ou là par des glissements de terrain ou par des travaux agricoles.

2) Le vallum a l'aspect d'un fossé qui avance en parallèle avec une digue en terre surélevé par rapport au niveau de la terre voisine. Des fois on aperçoit seulement le fossé, d'autres seulement la partie surélevée, mais dans l'état actuel de la recherche on ne peut pas affirmer si ces variations sont dues au constructeur ou si elles sont l'effet des destructions survenues entre temps. En un seul endroit (Criveşti - Vânàtori) le Troian apparaît sous la forme d'un fossé central ayant de ses deux côtés une digue en terre.

3) Le long de tout le tracé compris entre le Prut et le Siret (inclusivement la partie observée) la fortification comprend un système formé par deux vallum parallèles et situées à une distance d'approximativement 10 - 15 km; les fossés sont situés vers l'intérieur et se regardent.

4) Près du Siret, sur le territoire des villages de Vânàtori, de Todireşti et de Ruginoasa, les deux vallum parallèles sont unis par un tronçon orienté vers la rivière et ils ont derrière eux (en direction de la plaine de la Jijia) un vrai système défensif composé de six fortifications en terre (Vânàtori, Todireşti, Basaraba, Dealul lui Vodà, Buhalniţa et Càtàlina-Cotnari) édifiées par la population autochtone thraco-gète entre les VI - IVe siècles avant J. Chr. (2).

En corroborant les informations tirées des sources antiques avec quelques-unes des hypothèses qui nous semblent solides, on peut faire de nouvelles hypothèses dont la confirmation ne pourra venir que des fouilles archéologiques. Les sources antiques ne sont pas riches concernant ces vallum: une relation appartient à Ammianus Marcellinus, officier romain (3), qui reprend des informations lui ayant été données par des Gots: les Thervingues visigoths, conduits par Athanaric, se sont retirés précipitamment à cause des Huns depuis le Nistru vers les montagnes ("montium praeruptorum) pour se mettre à l'abri derrière de hautes murailles ("muros altius") construites sur les bords de la rivière de Gerasos (Siret) et jusqu'au Danube.

Le seul vallum qui correspond à cette description antique est celui situé entre le village de Ploscuţeni (sur le Siret) au sud de la ville d'Adjud, et Stoicani (sur le Prut), au sud du village de Folteşti, vallum connu sous le nom de "vallum de la Moldavie inférieure" (4).

Des mentions concernant les vallum formant l'ensemble du système qui traverse le territoire situé à l'est des Carpathes (entre le Danube et la Podolie) peuvent être trouvées pour une période postérieure, vers la fin du XIVe siècle, dans les documents de la cour princière de Moldavie. On sait ainsi qu'à cette époque les vallum n'avaient plus aucune fonction militaire, malgré leur aspect encore imposant; la population les appelait "troïane". Ils se présentent sous l'aspect d'une construction continue (qu'ils gardaient encore à l'époque) a été perdu par la suite: ces anciens vallum servaient à la délimitation des terres données aux seigneurs (5), unique fonction qui leur est attribuée par les documents princiers. Les documents médiévaux ont du signaler l'existence de l'ensemble des vallum, mais une partie est aujourd'hui disparue et oblige les chercheurs à les étudier par petits fragments rendant difficile leur intégration dans un système d'ensemble.

Le premier à les mettre en discussion est Miron Costin (6), qui émet une hypothèse fantaisiste les mettant en relation avec les constructions de l'empereur Trajan; il a au moins le mérite de les avoir observé directement. Des réponses résultant d'une observation directe peuvent être trouvées dans les réponses au questionnaire d'Alexandru Odobescu (1871), comme aussi dans les dictionnaires géographiques publiés vers la fin du siècle dernier et au début du XXe. Pour la Bucovine, on trouve des informations précieuses dans les cartes dressées par les Autrichiens.

L'observation directe, qui permet de noter une bonne partie des aspects essentiels, doit être complétée par les informations fournies par les habitants de la région. Il y a une trentaine d'années ces fortifications n'avaient pas encore été détruites par l'agriculture mécanisée et les habitants savent donner de mémoire des détails sur leur aspect passé.

La toponymie peut aussi aider. Ayant servi longtemps dans les documents du Moyen Age en tant que limite des propriétés, le Troian de la Moldavie centrale est désigné le plus souvent sous le nom de "Hotar" (frontière, limite). Une autre raison du changement de l'ancien nom est la diminution continuelle du vallum dont seul le fossé s'est maintenu.

En s'aidant par la toponymie, le vallum doit être distingué parmi les autres signes qui notent les limites, elles aussi en terre, comme par exemple les petites collines artificielles (confondues souvent avec des tumulus), ou comme les tranchées creusées lors de la dernière guerre. Le fait que le vallum est accompagné par un fossé, que ses dimensions sont un peu plus grandes que celles des simples délimitations de propriétés, ou que sa direction est droite tandis que celles des tranchées avance en zig-zag aident la recherche.

L'orientation du fossé et sa position par rapport à la digue auraient pu indiquer l'appartenance ethnique des constructeurs. Dans le cas précis qui nous préoccupe cette orientation n'a pas servi à cette fin; mais sa direction, qui traverse les rivières d'ouest en est, ne peut pas indiquer un limes territorial, frontière d'une petite formation politique. Il semble plus probable qu'il s'agit d'un travail de fortification d'un territoire commun, dans un ensemble unitaire; ce caractère unitaire se manifeste aussi dans les techniques de construction. Tel qu'il se présente, le Troian de la Moldavie centrale constitue un couloir qui divise la Moldavie d'ouest en est; les constructeurs semblent donc avoir suivi une idée tactique. Le vallum supposait probablement la présence obligatoire d'un gué traversant le Prut, les éventuels envahisseurs étant obligés de passer par un endroit qui était un véritable guet-apens. En tous les cas, un pareil vallum devait appartenir à une population maîtrisant un territoire important, population bien organisée et ayant de intentions fermes de s'y maintenir.

Qui se cache derrière cette indication? Quelle population? En l'absence de toute indication précise on doit faire des suppositions que la logique historique nous suggère. La fortification par des vallum (7) apparaît dans la stratégie des Romains, des Byzantins aussi. Elle sera finalement abandonnée car la construction du vallum et ensuite son entretien et sa défense supposent un effort dont l'ampleur ne peut être rattachée qu'à un empire. Le cadre chronologique de la construction de notre vallum semble être le premier millénaire. Mais la question qui intrigue est que ni les Romains, ni les Byzantins, n'ont effectivement possédé le territoire situé à l'est des Carpathes pour édifier de pareilles constructions (8). Par contre, ils sont présentes dans le sud de la Moldavie, où deux autres vallum leur sont attribués. Dans la partie nord de la province devait vivre un population dense qui, auxiliaire des Romains, ou adversaire direct, connaissait cette technique de défense et qui éventuellement pouvait bénéficier de l'expérience desconstructeurs trouvès dans l'empire même.

La présence d'une population importante semble elle aussi évidente; cette condition peut être trouvée dans le territoire est-carpathique dans les IIe et IIIe siècles après Jésus *Christ, lorsque l'espace était peuplé par les Carpes (9) et surtout au IVe siècle lorsque*, s'infiltrant parmi eux ou s'imposant par la force des armes, on voit apparaître les Goths. L'information que nous devons à Ammianus indique que ces constructions sont édifiées dans les moments de danger. Or, dans cette optique, le moment qui semble être le plus caractéristique est la fin du IVe siècle, moment où se présentent sur le Nistru les Huns.

La question semble être encore plus compliquée, car une meilleure connaissance des relations entre Carpes et Goths pourrait permettre de savoir si une partie des vallum doivent être attribués aux Carpes, l'autres aux Goths, mais l'absence de toute information écrite rend les conclusions difficiles. Si Ammianus Marcellinus attribue l'un des vallum aux Goths on ne peut pas inclure tout le système (10). D'ailleurs, il ne paraît pas possible que les Thervingues d'Athanaric ou les Greutungues (étant donné leur nombre insuffisant et le peu de temps dont ilsdisposaient) soient les auteurs de l'ensemble du système de fortifications (10). Il semble donc logique de retenir le nom des Carpes. Cette hypothèse est confortée par le fait que le troian de la Moldavie centrale inclut dans un point important une série de grandes cités plus anciennes appartenant avec certitude aux autochtones Thraco-Gètes. Il s'agit des cités en terre déjà nommées (Vânàtori, Todireşti, Scolunţi, Ceplenița et Cotnari). Cette relation entre cités et vallum nous permet d'avancer d'autres hypothèses aussi.

Quelle est la place prise par ces cités dans la stratégie des constructeurs du troian, plus vieilles de huit siècles et abandonnées? L'intention de les reutiliser? Qui aurait pu avoir une pareille intention? Si on attribue l'un des vallum de la Moldavie du sud aux Thervingues et celui situé entre Leova et Copanca aux Greutoungues (11), ceux qui ont construit derrière les Goths le système des troian ne pouvaient être que les autochtones alertés par les événements, c'est-à-dire par le voisinage immédiat des Goths et ensuite par

le danger des Huns. Les Carpes seuls pouvaient avoir l'idée de recourir à l'utilisation de vieilles cités ayant appartenu à leurs ancêtres et dont le souvenir aurait pu ne pas être perdu. L'apparente contradiction entre l'orientation vers le nord du vallum construit dans le centre et le nord de la Moldavie (donc vers la plaine) et celle sud-ouestique (donc vers la vallée du Siret) sur le tronçon central du vallum, devient ainsi explicable. Les Carpes pouvaient ainsi se prémunir contre une attaque venue du nord-est, la voie habituelle de pénétration de tous les migrateurs de la steppe (par où pouvaient arriver les Huns) mais aussi contre une attaque venue le long du Siret (par où pouvaient arriver les Thervingues). Pour se défendre il n'y avait donc qu'une solution; créer une zone stratégique fortifiée au point de passage entre deux voies d'accès - la plaine de la Moldavie et la vallée du Siret. Il s'agit donc exactement de l'endroit où avaient été érigées huit siècles auparavant les cités fortifiées.

Une pareille défense ne peut pas caractériser une population migratrice comme c'est le cas des Goths, si, malgré les arguments invoqués, on suppose qu'ils sont les constructeurs du vallum qui travere le département de Iaşi. Un tel sacrifice ne pouvait être consenti que par une popualtion autochtone, sédentaire, solidement rattachée à une terre et qui ne voulait perdre ni la terre ni la liberté.

La question des particularités stratégiques et de construction soulève aussi des aspects dignes d'être relevés. En commençant avec le Grand vallum de la Podolie (construction où on peut inclure aussi les vallum de la Bucovine situées entre le Prut et le Nistru) dont la doublure intérieure est constituée par le vallum de Trajan de Germakowka, qui continue avec le vallum de la Moldavie supérieure (12), qui à son tour se continue par le vallum de la Bucovine situé entre le village de Horodnic et la vallée du Siret, de même que le vallum de la Moldavie centrale auquel on peut ajotuer celui situé près de la ville de Huşi, - tous ces vallum constituent un réseau de fortifications parallèles orientées vers l'est et le nord, donc par où pouvaient venir les nomades. L'ensemble met en lumière une stratégie unitaire qui, dans ce territoire et à cette époque, ne pouvait être que l'oeuvre d'une population autochtone et sédentaire. Il este possible que les autres constructions aussi apaprtiennent à la même époque et à la même population, les Carpes romanisés, voulant se défendre soit contre des Goths, soit contre des Huns.

Deux au moins parmi ces constructions (le vallum de la Moldavie supérieure et celui de la Moldavie centrale) se présentent sous la forme double, destinée à augmenter leur efficacité. Les différences qui existent doivent être mises en relation avec l'époque de construction, la diversite des constructeurs et surtout la hâte de les édifier. Ainsi, le tronçon reliant les vallum doubles de la Moldavie centrale est du type à fossé central et deux digues d'un côté et de l'autre du fossé; on note la présence de bastions. Si on se rappelle que cette portion était construite dans la direction des Goths, guerriers qui avaient une puissante infanterie sachant assiéger des fortifications, on a l'explication de ces particularités. Elles mettent en lumière la connaissance par les défenseurs des techniques de guerre de chaque attaquant.

Ces pages ne sont qu'une simple esquisse d'une question importante, car les vallum couvrent des milliers de kilomètres et pour bien les connaître des fouilles archéologiques sont nécessaires.

NOTES

1) Les vallum qui traversent les régions de la Moldavie ont attiré l'attention des historiens depuis longtemps; ainsi C. Brătescu signe l'étude intitulée "Valuri, hotare şi tranşee basarabene" dans la Revista Istorică, IV, 11-12, 1918.

2) Concernant les cités Thraco-Gètes dans la période Hallstatt sur le territoire du departement de Iaşi voir: Adrian C. Florescu: "Unele consideraţiuni asupra cetăţilor traco-getice (hallstattiene) din mileniul I e. n. de pe teritoriul Moldovei". Cercetări istorice, Iaşi, 2, 1971, pp. 103-118. Le même, "Cetăţi hallstattiene recent descoperite în zona de nord-est a Moldovei Centrale". Carpica, 4, 1971, pp. 129-132. Le même, "Aspecte noi privind fortificaţiile traco-daco-getice din a doua jumătate a mileniului I î.e.n. în Moldova". Revista muzeelor şi monumentelor. Seria monumentelor istorice şi de artă, 49, I, Bucureşti, 1980, pp. 11-18.

3) Istorie Romană, XXXII, 3, 7.

4) Concernant le vallum de la Moldavie inférieure consulter: R. Vulpe, "Le vallum de la Moldavie inférieure et le mur d'Athanaric". Hague, 1957. Studii şi Cercetări de istorie veche, I, 1950, 2, pp. 163-174. M. Brudiu, "Cercetări arheologice în zona Valului lui Athanaric", Danubius, 1979, 8-9, pp. 151-163.

5) C. Brătescu, op. cit. considère cette fonction ultérieure des vallum comme étant aussi valable par le passé, au moins pour certains d'entre les vallum.

6) Dans sa Cronica Polonă ou Cronica Ţărilor Moldovei şi Munteniei; cf. le chapitre "Despre şanţul Troian".

7) En latin vallum signifiait une construction militaire ayant un caractère défensif formé d'un fossé et d'une digue de terre voisine. Afin d'empêcher que la terre de la digue s'écoule dans le fossé on les construisait à distance d'approximativement un mètre l'un de l'autre. Le vallum en terre se distinguait du "murros" construit en pierre.

8) On connaît deux vallum d'origine romaine situés dans la région du Danube et de la Mer Noire. Le premier est "Valul Galaţilor" situé entre Şerbeşti (sur le Siret) et Tuluceşti (sur le Prut). Le deuxième traverse le sud de la Bessarabie en parallèle avec le litoral nord de la Mer Noire. Connu sous le nom de "Valul de Jos" il va depuis un gué (Vadul lui Isac) situé sur le Prut et Tatarbunar près du lac de Sasik. Voir C. Schuchhardt "Archaeologisch-epigrafische Mitteilungen, XIX, 1928, pp. 185-250. R. Vulpe, "La date du vallum romain de la Bessarabie inférieure", Serta Kazaroviana, I, Sofia, 1950, pp. 89-98. Le même, "Les 'valla' de Valachie, de la Basse-Moldavie et du Boudjak". Actes du IXe Congrès international d'études sur les frontières roumaines, Bucureşti, Editura Academiei, Köln, Wien, Böhlau Verlag, 1974, pp. 267-276. I. Barnea et Gh. Ştefan: "Les 'limes scythicus' des origines à la fin de l'Antiquité". Actes du IXe Congrès International d'études sur les frontières roumaines, 1974, pp. 15-25. D'autres informations dans l'ouvrage de V. Pârvan, Inceputurile vieţii romane la gurile Dunàrii, Editura Ştiinţificà, Bucureşti, 1974.

9) Parmi les recherches concernant les tribus des Carpes on doit consulter: Gh. Bichir, "Dacii liberi din zona extracarpaticà a României în secolele II-IV e.n.", Muzeul Naţional, Bucureşti, 1974, 1, pp. 23-24. Le même, "Les Carpes à la lumière des dernières découvertes archéologiques de Moldavie" ; Atti del VI congresso internazionale delle scienze preistoriche et protoistoriche, Rome, III, 1966, pp. 74-80. M. Ignat, "Les populations daces au nord-est des Carpathes aux IIe-IIIe siècles de notre ére", Actes du IIe Congrès international de Thracologie, vol. II, Bucureşti, 1980, pp. 317-321. I. Ioniţà, Din istoria şi civilizaţia Dacilor liberi. Dacii din spaţiul est-carpatic din sec. II-IV e.n.; Iaşi, Ed. Junimea, 1982.

10) R. Vulpe attribue le vallum supérieur de Bessarabie (situé entre Leova sur le Prut et le village de Copanca sur le Nistru) aux Goths Greoutungues, et l'identifie avec le "vallum Greutungorum" cité par Ammianus Marcellinus dans son Histoire Romaine (XXXI, 3, 5).

11) L'identification du vallum des Groutungues reste ouverte; les prochaines recherches et les sondages archéologiques peuvent seuls offrir une vraie preuve.

12) P. Şadurschi, "Troianul Moldovei de Sus"; Materiale şi certcetàri arheologice, XIV, Tulcea, 1980, pp. 321-324.

LAMENTATION
IERTACIUNE

Valeriu Buturà

Les lamentations sont en général récitées par les proches parentes ou les pleureuses qui accompagnent le mort en le plaignant et racontant sa vie, tout en intégrant à leur récit des éléments qui doivent être présents, car ils font partie du rituel. La lamentation qui suit a été dite par un homme (Ştefan Man), paysan né au village de Vidol (comme d'Ocoliş, région des Monts Apuseni) en 1898. Elle a été enregistrée en 1958 par Valeriu Buturà, lors d'un enterrement.

Les éléments personnels sont présents à côté des componentes typiques, de caractère général. Le récitant commence par des réflexions sur la vie et le rôle de la mort; il continue en affirmant que le mort lui-même désire s'adresser à l'assistance. Il parle de sa vie et insiste sur ce qui apparaît comme essentiel dans son discours; décrire sa souffrance et demander le pardon à tous. Il s'adresse d'abord à ses proches parents, son père, sa mère; il continue avec les autres parents, les amis, les voisins. Certains accents décrivant la séparation des parents et le pardon qu'on leur demande, rappellent étrangement la séparation de la jeune mariée de se parents et de sa maison pour aller s'installer chez le mari.

Paul H. Stahl

Oh jalnicà adunare
Ce eşti la astà'ngropare
Uità cumva şi priveste
Lumea aceasta ce plàteşte.

Iatà a omului viaţà
E ca floarea în verdeaţà
Când gândeşti càe mai bine
Moartea alergà la tine.

Nu poţi nicàieri scàpa
De grea lovitura sa
Pe toţi pe rând ne adunà
Intr'un loc şi de'mpreunà

Şi toate cele lumeşti
Dacà stai sà socoteşti
In nimica se sfârşesc
Şi nu se mai pomenesc.

In deşert ne tulburàm
In deşert plângem, oftàm,
Aici nu este scàpare
Omul ce viaţà are,

Moartea în lume-i mai mare
Ea preţiu pre nime n'are
Nu-i fricà de împàraţi
Cu armatà'nconjuraţi

De bàtrâni nu-i ruşine
La cei tineri încà vine
Pe la toţi vine cu rândul
Pe toţi ne-aşteaptà mormântul.

Astàzi iarà a venit
Şi dintre noi a ràpit
Pe cel mort în copârşeu
Şi-l duce la locul sàu

Dar nainte de-a pleca
Vrea sà ne spunà ceva,
Un cuvânt de mângâiere
La cei din apropiere.

"Vai ce greu de nu pot spune
Sà mà despàrţesc de lume
Càci mà duc şi bine ştiu
Cà'nnapoi mai mult nu viu.

Am tràit şi eu în lume
Am vàzut rele şi bune
Fericirea mea din lume
A fost vis fàrà de nume.

Scris mi-a fost de la'nceput
Chin din greu şi ne'ntrerupt
Eram viu dar nu pot zice
C'am tràit ş'am fost ferice.

Cine-a mai tràit ca mine?
Cine-a suferit în lume
Dor şi jale, chinuri multe
Viaţà plinà de lupte.

Rar se'ntâmplà'n lumea mare
Om sà fii fàrà picioare
Şi sà nu te poţi purta
Numai sà te-ajuţi cu bâta.

Şi-i amar de nu poţi spune
Sà vezi soare, sà vezi lume
Sà vezi plaiuri minunate
Şi sà nu le poţi stràbate.

Şi durere ce-am tras eu
N'o mai deie Dumnezeu
Nici la ràì, nici la duşmani
Chinul meu de câţiva ani.

Acum s'a sfârşit durerea
Acum vine mângâierea
Şi và las pe toţi plângând
Eu mà duc càtre mormânt.

Iar acuma la plecare
Vreau sà và rog de iertare
Pentru câte am greşit
In lume cât am tràit.

Dragii mei pàrinţi iubiţi
De mine nu fiţi gândiţi
C'astàzi m'aţi gàtit bine
Sà mà duc din astà lume.

In loc de casà luminatà
Am o groapà'ntunecatà.
In loc de latà moşie
Este groapa cea pustie.

Ràmas bun tatà iubit
Ceasul de mers mi-a venit
Ràmas bun o scumpà mamà
Eu mà duc, Domnul mà cheamà.

De cumva în viaţa mea
V'am fàcut viaţa rea
Sau v'am fàcut supàrare
Rogu-và sà-mi daţi iertare.

Dumnezeu cel îndurat
Sà và ţinà'ndelungat
Sà và deie fericire
Zile lungi şi'ndestulire.

Dragi surori şi fraţi iubiţi
Moartea azi ne despàrţi
Şi noi mai mult niciodatà
Nu vom mai fi laolaltà

In lume cât am tràit
Poate mult v'am greşit
Sau v'am fàcut supàrare
Rogu-và sà-mi daţi iertare

Eu và dau sfatul din urmà
Când viaţa mi se curmà
Tràiţi cu bunà învoire
In linişte şi iubire.

Fiţi mai nainte de toate
Oameni buni şi cu dreptate
De pàcate và feriţi
C'atunci veţi fi fericiţi.

Lumea-i mândrà da-i greşità
Viaţa-i plinà de ispità
Şi vedem cà lumea toatà
E deşartà şi nedreaptà.

Numai Dumnezeu e drept
E prea bun şi înţàlept.
Ne rugàm cu bunàtate
Ca sà ne ierte de toate.

Neamuri bune, pretini dragi
Şi nepoţii mei cei dragi
Cunoscuţi şi buni creştini
Vecini tineri şi bàtrâni,

Şi voi ce aţi ostenit
De aicea aţi venit
Ca dupà legea creştinà
Sà mà duceţi la odihnà,

Và rog pe toţi le plecare
Ca sà-mi daţi şi voi iertare
Pentru câte am greşit
In lume cât am tràit.

Dumnezeu và ràsplàteascà
In viaţa pàmânteascà
Iar la moarte fiecare
Colo'n cer s'aveţi iertare.

Ràmas bun lume amarà
Cà eu ies din tine afarà
N'oi mai suspina cu jale
Peste plaiurile tale."



L'image de la mort sur les parois d'une église de Petite Valachie
(Photographie P. H. Stahl)

Oh, triste assemblée / Qui assiste à cet enterrement / Regarde un peu, regarde / Ce que le monde offre. / La vie de l'homme / Est comme un fleur dans une verdure / Lorsque tu pense être bien / La mort court vers toi. / Tu ne peux nulle part échapper / De son coup terrible / Tous elle nous rassemble / En un lieu, ensemble / Et toute ce qui est terrestre / Si tu juge bien / Finit en un rien / Et on n'en parle plus. / Inutilement nous nous troublons / Inutilement nous pleurons, soupirons / On ne peut pas échapper / L'homme, quelle que soit sa vie / La Mort est plus grande dans le monde / Ellle n'apprécie personne / Elle n'a pas peur des empereurs / Entourés par leur armée / Elle n'a pas honte des vieillards / Même les jeunes elle les visite / Elle visite chacun tour à tour / La tombe nous attend tous. / Aujourd'hui elle est encore venue / Enlevant parmi nous / Celui qui est dans le cercueil / Elle le mène à sa place / Mais avant de partir / Il désire nous dire quelque chose / Un mot pour consoler / Ceux qui lui sont proches.

"Je ne puis dire combien il m'est difficile / De me séparer de ce monde / Car je pars et je sais bien / Que je ne reviendrai plus. / J'ai vécu dans le monde / J'ai vu des choses bonnes ou mauvaises / Mon bonheur dans ce monde / A été un rêve sans nom. / C'était prédestiné / Une lourde et ininterrompue souffrance / J'étais vivant mais je ne peux pas dire / D'avoir vêcu et d'avoir été heureux. / Qui a vêcu comme moi? / Qui a souffert dans ce monde / La nostalgie, la tristesse, les tourments innombrables / Une vie pleine de luttes. / Il arrive rarement dans ce monde / Qu'un homme n'ait pas de pieds / Et que tu ne puisses pas te déplacer / Que seulement avec des béquilles. / Quelle amertume indicible / Voir le soleil, voir le monde / Voir les beaux paysages / Mais ne pas pouvoir les parcourir. / Une souffrance comme la mienne / Que le bon Dieu ne la donne / Ni aux méchants, ni aux ennemis / Ma souffrance de ces années. / Maintenant la souffrance est finie / Maintenant arrive la consolation / Et je vous laisse tous pleurant / Moi je vais vers la tombe.

Et maintenant, au départ / Je veux demander votre pardon / Pour toutes es fautes / Faites durant ma vie. / Mes chers parenté aimés / Ne soyez pas inquiets pour moi / Car aujourd'hui vous m'avez bien soigné / Pour quitter ce monde. / A la place d'une maison pleine de lumière / J'aurai une fosse noire. / Au lieu de larges terres / Il y a la fosse déserte./ Adieu père bien aimé / Le temps pour partir est arrivé / Adieu o chère mère / Je m'en vais, Dieu m'appelle. / Si jamais dans ma vie / Je vous ai rendu la vie difficile / Ou je vous ai fâchés / Je vous prie pardonnez-moi. / Dieu qui a pitié / Qu'il vous garde longtemps / Qu'il vous donne le bonheur / Une vie longue et prospérité. / Chères soeurs et chers frères / La mort aujourd'hui nous sépare / Et nous plus jamais / Ne nous rencontrerons. / Tant que j'ai vêcu / Peut-être j'ai fait des fautes envers vous / Peut-être je vous ai fachés / Je vous prie, pardonnez-moi. / Je vous donne un dernier conseil / Lorsque ma vie se termine / Vivez en bonne entente / Tranquilles, vous aimant. / Soyez par dessus tout / Des gens biens, justes / Evitez les péchés / Alors vous serez heureux. / Le monde est fier, mais il est pêcheur / La vie est pleine de tentations / On voit que tout le monde / Est sans consistance et injuste./ Dieu seul est juste / Il est trop bon et sage / On le prie avec bonté / De pardonner tout. / Mes parents, mes amis / Mes bien aimés neveux / Mes connaissances et vous chrétiens / Voisins vieux ou jeunes / Vous qui vous vous êtes fatigué / Pour venir ici / Selon la loi chrétienne / Me conduire vers le repos / Je vous prie tous au départ / De me pardonner / Pour mes fautes / Faites durant ma vie. / Que le bon Dieu vous récompense / Dans la vie terrestre / Et qu'à la mort chacun / Ait au ciel le pardon. / Adieu monde amer / Car je sors de toi / Je ne soupirerai plus tristement / Sur tes plaines."

COMPTINES ROUMAINES

NUMARATORI DE COPII

Paul H. Stahl

Les trois exemples qui suivent étaient récités par les enfants de Bucarest entre les deux guerres mondiales. Le premier est composé de paroles qui n'ont aucun sens; en fait il s'agit de la répétition mécanique d'une comptine française. Apprise probablement à Paris par des enfants fortunés, elle est arrivée à Bucarest à une époque inconnue, pour être reprise par des enfants ne comprenant pas le français. On est tenté d'affirmer qu'on trouve ici le véritable début du lettrisme, courant à la mode inventé par un poète adulte, mais qui en fait reprend des pratiques habituelles aux jeux d'enfants. Je donne en parallèle le texte roumain et français. On pourrait ajouter que d'autres genres aussi de la littérature orale utilisent des mots qui en roumain ont perdu leur signification originaire: ce sont par exemple des formules magiques dites par les sorcières qui répètent des mots qui pour elles n'ont aucun sens. C'est aussi la formule des ballades "ilai, ilai, ilai, la" qui reprend la formule islamique "Allah est grand"; ce sont des mots intégrés au noëls, tels "kira lisa, kira lisa", qui sont en fait le "Kirie eleison" des liturgies grecques.

Le deuxième exemple se compose de mots qui ont un sens, et d'autres qui n'en ont pas; le troisième est composé de paroles qui ont toutes un sens.

Je présente les comptines en deux formes: une composée de paroles, séparées chacune en syllabes par des traits d'union. La deuxième version, groupe les syllabes, les séparant par des diagonales; l'espace compris entre deux diagonales correspond à une unité de mesure de la comptine. On dit la comptine en faisant correspondre une unité de mesure avec la position de l'un des enfants participant au jeu. Celui qui occupe la position correspondante à la dernière unité de mesure, sort du cercle des enfants.

1)	Pum-na-re-ta	Pum-na / re-ta	Pomme de reinette
	Pum-na-pi	Pum-na / pi	Et pomme d'api,
	Ta-pi-ta-pi	Ta-pi / ta-pi	Tapis, tapis
	Re-u-ji.	Re-u / ji.	Rouge et gris.

2)	E-ti-ca pe-ti-ca	E-ti-ca / pe-ti-ca
	Juc-tu-me	Juc-tu- / me
	A-ve-le Pa-ve-le	A-ve-le / Pa-ve-le
	Dom-nu-le.	Dom-nu- / le
	Cioc boc treci la loc.	Cioc boc / treci la / loc.
	Mergi fe-ti-ţà	Mergi fe- / ti-ţà
	La por-ti-ţà	La por- / ti-ţà
	Cà te-aş-teap-tà	Cà te-aş / teap-tà
	Ta-li-on	Ta-li / on
	Ta-li-on	*Ta-li / on fe-/*
	Fe-cior de domn	cior de / domn
	Cu ti-chi-e	Cu ti- / chi-e
	Cu scu-fi-e (sfâr-li-e)	Cu scu- / fi-e
	Cu pa-nà de (Cu pa-nà la)	Cu pa- / nà de
	Cio-câr-li-e. (Pà-là-ri-e)	Cio-câr- / li-e
	Cioc boc treci la loc.	Cioc boc / treci la / loc.

3)	La po-pa	La po- / pa la
	La poar-tà	poar- / tà
	Şa-de o pi-si-cà moar-tà.	Şa-de / o pi- / si-cà / moar-tà.
	Ci-ne-o râ-de	Ci-ne-o / râ-de
	Şi-o vor-bi	Şi-o vor / bi
	S'o mà-nân-ce moar-tà.	S'o mà- / nân-ce / moar-tà.
	Cu mà-rar cu pà-trun-jel	Cu mà- / rar cu / pà-trun- / jel
	Cu un-tu-rà de cà-ţel.	Cu un- / tu-rà / de cà- / ţel.

COMPTINES ROUMAINES
NUMARATORI DE COPII

Paul H. Stahl

Les trois exemples qui suivent étaient récités par les enfants de Bucarest entre les deux guerres mondiales. Le premier est composé de paroles qui n'ont aucun sens; en fait il s'agit de la répétition mécanique d'une comptine française. Apprise probablement à Paris par des enfants fortunés, elle est arrivée à Bucarest à une époque inconnue, pour être reprise par des enfants ne comprenant pas le français. On est tenté d'affirmer qu'on trouve ici le véritable début du lettrisme, courant à la mode inventé par un poète adulte, mais qui en fait reprend des pratiques habituelles aux jeux d'enfants. Je donne en parallèle le texte roumain et français. On pourrait ajouter que d'autres genres aussi de la littérature orale utilisent des mots qui en roumain ont perdu leur signification originaire: ce sont par exemple des formules magiques dites par les sorcières qui répètent des mots qui pour elles n'ont aucun sens. C'est aussi la formule des ballades "ilai, ilai, ilai, la" qui reprend la formule islamique "Allah est grand"; ce sont des mots intégrés au noëls, tels "kira lisa, kira lisa", qui sont en fait le "Kirie eleison" des liturgies grecques.

Le deuxième exemple se compose de mots qui ont un sens, et d'autres qui n'en ont pas; le troisième est composé de paroles qui ont toutes un sens.

Je présente les comptines en deux formes: une composée de paroles, séparées chacune en syllabes par des traits d'union. La deuxième version, groupe les syllabes, les séparant par des diagonales; l'espace compris entre deux diagonales correspond à une unité de mesure de la comptine. On dit la comptine en faisant correspondre une unité de mesure avec la position de l'un des enfants participant au jeu. Celui qui occupe la position correspondante à la dernière unité de mesure, sort du cercle des enfants.

1)	Pum-na-re-ta	Pum-na / re-ta	Pomme de reinette
	Pum-na-pi	Pum-na / pi	Et pomme d'api,
	Ta-pi-ta-pi	Ta-pi / ta-pi	Tapis, tapis
	Re-u-ji.	Re-u / ji.	Rouge et gris.

2)	E-ti-ca pe-ti-ca	E-ti-ca / pe-ti-ca
	Juc-tu-me	Juc-tu- / me
	A-ve-le Pa-ve-le	A-ve-le / Pa-ve-le
	Dom-nu-le.	Dom-nu- / le
	Cioc boc treci la loc.	Cioc boc / treci la / loc.
	Mergi fe-ti-ţà	Mergi fe- / ti-ţà
	La por-ti-ţà	La por- / ti-ţà
	Cà te-aş-teap-tà	Cà te-aş / teap-tà
	Ta-li-on	Ta-li / on
	Ta-li-on	*Ta-li / on fe-/*
	Fe-cior de domn	cior de / domn
	Cu ti-chi-e	Cu ti- / chi-e
	Cu scu-fi-e (sfâr-li-e)	Cu scu- / fi-e
	Cu pa-nà de (Cu pa-nà la)	Cu pa- / nà de
	Cio-câr-li-e. (Pà-là-ri-e)	Cio-câr- / li-e
	Cioc boc treci la loc.	Cioc boc / treci la / loc.

3)	La po-pa	La po- / pa la
	La poar-tà	poar- / tà
	Şa-de o pi-si-cà moar-tà.	Şa-de / o pi- / si-cà / moar-tà.
	Ci-ne-o râ-de	Ci-ne-o / râ-de
	Şi-o vor-bi	Şi-o vor / bi
	S'o mà-nân-ce moar-tà.	S'o mà- / nân-ce / moar-tà.
	Cu mà-rar cu pà-trun-jel	Cu mà- / rar cu / pà-trun- / jel
	Cu un-tu-rà de cà-ţel.	Cu un- / tu-rà / de cà- / ţel.

[ÉCO]LE ROUMAINE EN FRANCE
48, RUE DES CHATAIGNIERS
[F]ONTENAY-AUX-ROSES (SEINE)
TÉLÉPHONE 11

Fontenay-aux-Roses
48 Rue des Châtaigniers
le 2 juillet 1922.

1992
3

Répondu
5 juillet

Monsieur le Directeur

Urziceanu, de Bistretz, et de M.

Au nom du prêtre Georges Olszewski j'ai le plaisir de déposer au Musée du Trocadéro pour la section destinée à présenter des objets caractéristiques pour la vie, le vêtement et l'art des différentes nations, les objets dont la liste est annexée, ainsi qu'un ouvrage récent sur l'histoire de l'art roumain, avec le voeu que le public français s'en serve pour avoir la notion exacte d'une des branches de la famille latine qui, tout en étant placée par le sort au milieu d'autres peuples, conserve les traditions de mesure et de goût appartenant à sa race.

Veuillez agréer Monsieur le Directeur, l'assurance de ma plus haute considération

N. Iorga
professeur à l'Université de Bucarest
agrégé à la Sorbonne,
correspondant de l'Institut,
ancien président de la Chambre des députés de Roumanie,
directeur de l'École Roumaine en France

Monsieur le Directeur du Musée du Trocadéro.

"Fontenay-aux-Roses. 48, rue des Châtaigniers, le 2 juillet 1921 (7?).

Monsieur le Directeur, Au nom du prêtre Urziceanu, de Bistretz, et de M. Georges Olszewski j'ai le plaisir de déposer au Musée du Trocadéro pour la section destinée à présenter des objets caractéristiques pour la vie, le vêtement et l'art des différentes nations, les objets dont la liste est annexée, ainsi qu'un ouvrage récent sur l'histoire de l'art roumain, avec le voeu que le public français s'en serve pour avoir la notion exacte d'une des branches de la famille latine qui, tout en étant placée par le sort au milieu d'autres peuples, conserve les traditions de mesure et de goût appartenant à sa race. Veuillez agréer Monsieur le Directeur, l'assurance de ma plus haute considération.

N. Iorga - professeur à l'Université de Bucarest, agréé à la Sorbonne, correspondant de l'Institut, ancien président de la Chambre des Députés de Roumanie, directeur de l'Ecole Roumaine en France".

Les objets donnés au Musée ont été les suivants: "Un tapis carré d'Olténie. Un tapis oblong de Valachie. Trois tabliers (vâlnice) de l'Olténie. Une chemise brodée, un essuie-main, les deux de Valachie. Deux assiettes. Deux petits vases de fabrication transylvaine. N. Iorga".

Le nom du prêtre Urziceanu ne m'est pas connu; George Olszewski avait une belle collection d'art populaire, comprenant surtout des kilims. La signature et les fonctions de Iorga sont écrites de sa propre main, mais pas le reste de la lettre.

P. H. Stahl



Hôtel Brevoort
ANCIENNEMENT BREVOORT HOUSE
Coin de la 5me Avenue et de la 8me Rue
CABLE ADDRESS, LAFBREVORT.

New York, vineri 5-2-1926

Dragă Cucline
primii copiea articolului
tău — dacă mai este
vreme adaugă fără comentare un i la
urmă — find că tuată
lumea mă cunoaşte aşa
şi în toate hârtiile mele este scris
Brancusi Duminecă sară
voi face tot posibilul să
vin să vă văd — In aşteptare
Multumim şi vă îmbrăţişez
pe amândoi cu drag C. Brâncuşi

UNE LETTRE DE C. BRANCUSI

"Dragà Cucline, primii copiea articolului tàu - dacà mai este vreme adaugà fàrà comentare un i la urmà - find cà tuatà lumea mà cunoaşte aşa şi în toate hârtiile mele este scris Brancusi. Duminecà sarà voi face tot posibilul sà vin sà và vàd. - In aşteptare mulţumim şi và îmbràţişez pe amândoi cu drag. C. Brâncuşi"

"Cher Cuclin, je reçus la copie de ton article - s'il est encore temps ajoute sans commenter un i à la fin - car tous le monde me connaît ainsi et dans tous mes papiers il est écrit Brancusi. Le dimanche soir je ferai tout mon possible pour venir vous voir. En attendant je vous remercie et vous embrasse tous les deux chaleureusement. C. Brâncuşi".

La lettre semble être adressée au compositeur Dimitrie Cuclin et elle est datée du 5 février 1926.

P. H. Stahl

"Fontenay-aux-Roses. 48, rue des Châtaigniers, le 2 juillet 1921 (7?).

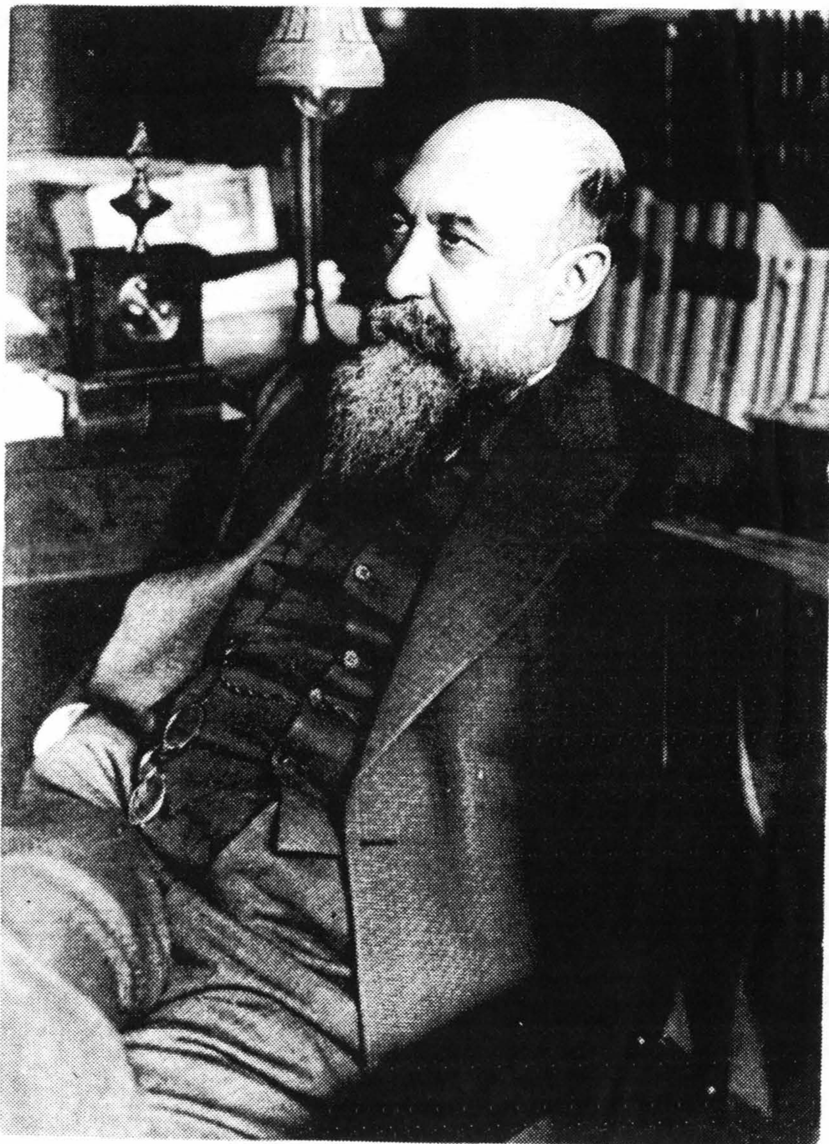
Monsieur le Directeur, Au nom du prêtre Urziceanu, de Bistretz, et de M. Georges Olszewski j'ai le plaisir de déposer au Musée du Trocadéro pour la section destinée à présenter des objets caractéristiques pour la vie, le vêtement et l'art des différentes nations, les objets dont la liste est annexée, ainsi qu'un ouvrage récent sur l'histoire de l'art roumain, avec le voeu que le public français s'en serve pour avoir la notion exacte d'une des branches de la famille latine qui, tout en étant placée par le sort au milieu d'autres peuples, conserve les traditions de mesure et de goût appartenant à sa race. Veuillez agréer Monsieur le Directeur, l'assurance de ma plus haute considération.

N. Iorga - professeur à l'Université de Bucarest, agréé à la Sorbonne, correspondant de l'Institut, ancien président de la Chambre des Députés de Roumanie, directeur de l'Ecole Roumaine en France".

Les objets donnés au Musée ont été les suivants: "Un tapis carré d'Olténie. Un tapis oblong de Valachie. Trois tabliers (vâlnice) de l'Olténie. Une chemise brodée, un essuie-main, les deux de Valachie. Deux assiettes. Deux petits vases de fabrication transylvaine. N. Iorga".

Le nom du prêtre Urziceanu ne m'est pas connu; George Olszewski avait une belle collection d'art populaire, comprenant surtout des kilims. La signature et les fonctions de Iorga sont écrites de sa propre main, mais pas le reste de la lettre.

P. H. Stahl



LA CHAINE DE SAINT ANTOINE

Ces petits billets ont continué
circuler durant toute l'administration
mmuniste du pays; ils continuent une
adition qui existait déjà entre les deux
uerres mondiales, mais le contenu change.
présent billet est de toute évidence
rit par une femme, elle cite des choses
rivées à des femmes. Les faits qui sont
onnés comme exemple sont typiques aussi
our les conditions sociales de vie; par
passé on adressait des prières pour
etrouver des oblets perdus, pour la
nté, pour le mariage. Ici on cite
arrestation et l'enquête policière, de
ême que le loto. On doit préciser que
aint Antoine est Saint Antoine de Padoue,
non pas Saint Antoine de tous les
hrétiens, qui vivait dans les premiers
ècles du christianisme. Les fidèles
onfondent les deux; la statue du saint
Padoue se trouve dans l'église
atholique Saint Joseph à Bucarest. Elle
st visitée aussi par les orthodoxes,
urtout pour retrouver des objets perdus.

Paul H. Stahl

Iubiţi pe Domnul Isus Cristos căci
El este adevărul şi lumina, pace-vouă
Iubiţi creştini.
Acest bilet care se nuşte lanţul
Sf. Anton trebuie scris mai departe.
timp de 13 zile (câte 7 bilete pe zi) O femeie
fiind bolnavă, la găsit şi la scris
şi s-a făcut bine. O altă femeie fiind
condamnată l-a găsit şi la scris şi
s-a făcut liberă, a fost a 13-zi
anchetată. O femeie din Constanţa
la găsit şi la rupt şi i s-a înecat
băiatul. Scrieţil şi Dv. şi veţi avea
bucurii. O femeie din Craiova la
scris şi i sa arătat Sf. Anton. O altă
femeie la găsit şi l-a rupt şi a
II zi i-a ars casa. O altă femeie
din Timişoara l-a scris şi a câşti
gat la loto. Dacă l-aţi citit trebuie
neapărat să-l scrieţi - căci aceasta
este rugăciunea Sf. Anton. care
vă mulţumeşte şi vă doreşte
multă sănătate şi îndeplinirea
tuturor dorinţelor.
Dnul să fie cu voi, cu
mult respect.

"Iubiţi pe Donul Isus Cristos càci El este adevàrul şi lumina, pace vouà.
Iubiţi creştini,
Acest bilet care se nueşte lanIţul Sf. Anton trebuie scris mai departe timp de 13 zile (câte 7 bilete pe zi). O femeie fiind bolnavà, la gàsit şi la scris şi s-a fàcut bine. O altà femeie fiind condanatà I-a gàsit şi la scris şi s-a fàcut liberà, a fost a 13-zi anchetatà. O femeie din Constanţa la gàsit şi la rupt şi i s-a înecat bàiatul. Scrieţil şi Dv şi veţi avea bucurii. O femeie din Craiova la scris şi i sa aràtat Sf. Anton. O alta femeie la gàsit şi la rupt şi a II zi i-a ars casa. O altà femeie din Timişoara I-a scris şi a câştigat la loto. Dacà l-aţi citit trebuie neapàrat sà-l scrieţi - càci aceasta este rugàciunea Sf. Anton care và mulţumeşte şi và doreşte multà sànàtate şi îndeplinirea tuturor dorinţelor. Dnul sà fie cu voi, cu mult respet."

"Aimez Jésus Christ car c'est la vérité et lalumière, que la paix soit avec vous.
Chers chrétiens,
Ce billet qui s'appelle la chaîne de St.Antoine doit être écrit durant 13 jours (7 billets chaque jour). Une femme malade, I-a trouvé et I-a écrit et elle a guérit. Une autre femme étant condamnée I-a trouvé et I-a écrit et elle a été libérée, le 13e jour elle a été enquêtée. Une femme de Constanţa I-a trouvé et I-a déchiré et son enfant s'est noyé. Ecrivez-le vous aussi et vous aurez des joies. Une femme de Craivoa I-a écrit et StAntoine lui est apparu. Une autre femme I-a trouvé et I-a déchiré et le lendemain sa maison a brûlé. Une autre femme de Timişoara I-a écrit et elle a gagné au loto. Si vous l'avez lu, il faut nécessairement l'écrire - car c'est la prière de StAntoine qui vous remercie et vous souhaite la santé et l'accomplissement de tous vos désirs. Dieu soit avec vous, (je vous salue) avec respect."



Le village aroumain de Sirako, en Grèce. Les terrasses prouvent que par le passé on y pratiquait une agriculture de montagne. (Photographie P. H. Stahl).

BIBLIOTHÈQUE CAZACOVITCHI. N° 1.

RENSEIGNEMENTS STATISTIQUES

SUR LA

POPULATION ROUMAINE

DE LA

PÉNINSULE DES BALKANS

PAR

VASILE DIAMANDI

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ GÉOGRAPHIQUE DE BUCAREST
PROFESSEUR A L'ÉCOLE DE COMMERCE ROUMAINE DE SALONIQUE



PARIS
PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ NOUVELLE DE LIBRAIRIE & D'ÉDITION
(ANCt RUE CUJAS)
ÉDOUARD CORNÉLY & Cie, ÉDITEURS
101, rue de Vaugirard, 101

1906

AU PRINCE

CONSTANTIN BRANCOVAN

V. Diamandi
de Metzovo.

Paris, le 24 janvier / 6 février 1906.

TABLE

PRÉFACE

L'on sait qu'il existe des populations roumaines importantes hors des frontières du royaume de Roumanie : ainsi dans la province russe de Bessarabie, en Bucovine, en Transylvanie, en Hongrie, en Istrie. De même au sud du Danube, en Serbie, en Bulgarie, en Turquie d'Europe et en Grèce, l'on a depuis longtemps reconnu l'existence de populations d'origine et de langue roumaines. Il serait d'un grand intérêt scientifique et politique de connaître avec exactitude l'importance numérique de ces populations roumaines sud-danubiennes. Malheureusement elles sont dans des pays où il n'existe point de statistique officielle, ou qui ne tiennent pas compte dans leurs statistiques des différences de nationalité. D'autre part, tout essai de recensement de ces populations, en partie nomades, présente de grandes difficultés. Enfin l'on ne peut guère se fier aux renseignements donnés par les géographes qui manquent de moyens d'information, encore moins à ceux des écrivains politiques dont l'impartialité est trop souvent douteuse. En effet, les Slaves et les Grecs, qui entourent en Turquie et en Grèce les populations roumaines, croient de leur intérêt d'en diminuer le plus possible l'importance aux yeux de l'Europe, pour simplifier

d'autant à leur profit les difficultés de la question macédonienne. J'ai cru utile de fournir au public impartial les renseignements qui lui manquent, et j'ai pensé qu'en rapprochant des chiffres tendancieux de nos adversaires les informations sincères que j'ai pu recueillir je servais utilement les intérêts de mes frères, les Roumains de Turquie et de Grèce.

146

I

LES ROUMAINS EN TURQUIE ET EN GRÈCE

En Turquie d'Europe, les Roumains sont répandus en Macédoine, en Épire et en Albanie et y forment plusieurs groupes : *le groupe de Gramoschta*, *le groupe du Pinde*, nommé aussi *Malaschiotiste*, *le groupe Farscherote*, nommé aussi *Albano-Valaque*, *le groupe Moscopolitain*, *le groupe Olympien*, *le groupe Méglénite* et *le groupe Aspropotamite* et *Agrapho-Acarnaniote*, nommé aussi *Brouzzo-Valaque ;* il y a aussi un reste du *groupe Boï* ou *Bovien*, répandu au fond de la Grèce, aux environs d'Athènes, de Nea-Patras, d'Argos, d'Eubée et même jusqu'aux monts du Taygète et de Morée.

La masse compacte de la population roumaine en Turquie d'Europe se trouve autour du Pinde ; elle s'étend du nord-ouest de Bérat en Albanie vers le sud en Epire *(Ano-Vlaquie)* et jusqu'au delà de Carditza en Thessalie *(Grande-Vlaquie)*, avec, comme ailes, les Roumains répandus vers l'est en Macédoine et vers le sud-ouest dans la région d'Aspropotamo et de l'Acarnanie *(Petite-Vlaquie)*. Les noms de Grande-Vlaquie, Ano-Vlaquie et Petite-Vlaquie datent des Byzantins[1].

1. Voir : Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, t. I, pp. 142-143 ; t. II, pp. 294-324 ; — Heuzey et Daumet, *Mission arch. en Macédoine*, p. 451 et p. x ; — Lavisse et Rambaud, *Histoire générale*, t. XV, p. 833 ; — G. Schlumberger, *Sigillographie de l'emp. byzantin*, pp. 428-29 ; *Numisma-*

Les localités habitées par les Roumains for maient jadis une chaîne ininterrompue du nord-ouest de Bérat jusqu'en Thessalie : au temps d'Ali-Pacha, satrape d'Épire, plus de 40 villages roumains du vilayet de Janina se sont grécisés à la suite d'une ardente propagande ecclésiastique faite sous le patronage du patriarcat œcuménique du Phanar, et avec le concours d'un caloyer grec nommé Cosma, que le patriarcat a mis au rang des saints. Cosma en effet, réussit à gréciser une région roumaine de l'Epire appelée *Zagor*, située entr Conitza et Metzovo, et composée de 40 villages ; aujourd'hui on n'entend le roumain qu dans un seul de ces villages, *Macrinou*, le autres comme *Tchepelovo*, *Monodendri*, *Calota* sont perdus pour nous[1].

On peut d'après cela apprécier le rôle d patriarcat œcuménique du Phanar, instrumen aveugle aux mains des propagandistes grecs aujourd'hui encore nous assistons au mêm procès de dénationalisation des Roumains pa les prélats grecs du Phanar, qui profitent de croyance aveugle du peuple aux dogmes d l'orthodoxisme. Ces dogmes, le patriarche a tuel, Joachim III, s'en sert comme d'un instr ment pour gréciser les diverses nationalit des Balkans et surtout les Roumains qui n'o pas l'avantage d'avoir encore leur chef eccl

tique de l'Orient, pp. 376-383 ; *Les Principautés franq du Levant*. p. 66. — Buchon, *Chronique*, p. 474.

1. Triandafil Barta, *Romaikè apekie in Fladi*, Bucare imp. Radoulesco, 1878.

siastique particulier, comme l'ont par exemple les Bulgares.

En dehors de l'Épire, nous avons pendant les derniers siècles perdu en Macédoine plusieurs localités, comme *Schiatzista*, dont le nom est roumain (il signifie *soif*, et, de fait, le pays manque d'eau), *Cojani*, *Lapschista* et les environs de *Grebena*, habités aujourd'hui par des grécisés nommés *Copatchiari*, du roumain *copac* (arbre). Tous ces villages étaient jadis roumains au témoignage des voyageurs qui les ont visités et en particulier de l'écrivain grec Aravandinos, dans son livre *Ta Chronica tis Epiru*. Les Turcs mêmes qui habitent le Caza de Grebena portent le titre de *Vlachazy* (de *Vlah*, Valaque).

Le groupe des Roumains de *Monastir* et des environs, comme les groupes de *Salonique*, de *Serres*, de *Drama* et de *Xanti* se sont constitués plus tard et proviennent d'autres groupes, surtout de ceux de *Gramoschta*, de *Moscopoli*, et du *Pinde*.

Dans les localités suivantes : *Crouschovo*, *Gopeschi*, *Magarova*, *Tàrnova*, *Molovischte*, *Nijopoli*, etc., la majorité est composée du groupe de *Gramoschta*, c'est-à-dire des Roumains venus là du mont de *Gramos;* tandis que ceux de la région de *Veria* (*Karaferio*), *Yenidgé-Vardar*, *Djoumaïa-Barakli*, *Serres*, *Drama* et *Xanti* proviennent des groupes du *Pinde* et de *Moscopoli*, étant émigrés des villages d'*Abela*, *Perivoli*, *Samarina*, *Vovousa*, *Moscopoli*, et quelques-uns de *Metzovo*.

II

ÉVALUATIONS PROPOSÉES POUR LE NOMBRE DES ROUMAINS BALKANIQUES

J'ai dit déjà combien toute statistique était difficile pour les populations roumaines balkaniques, et cela suffit à expliquer les différences notables entre les chiffres donnés par les écrivains et les voyageurs qui depuis le début du XIXe siècle se sont occupés de mes compatriotes. L'on ne s'attendrait pas cependant à voir ces chiffres flotter de quelques milliers au million ou même aux millions, et c'est cependant ce que montreront les tableaux que j'ai réunis ci-dessous. J'y ai reproduit tous les chiffres qui sont venus à ma connaissance, bien qu'un très grand nombre soient entièrement dépourvus de valeur ; c'est un recueil de documents assez difficile à constituer et qui intéresse l'histoire des Roumains balkaniques. Au reste on peut tirer de ce recueil même quelques conclusions : il rend évidente l'ignorance où est l'Europe de la situation véritable des Roumains du sud et la nécessité qui s'impose à elle de se renseigner là-dessus de façon officielle et certaine; — il fait nettement ressortir la partialité des voisins et adversaires des Roumains; — il prouve cependant que ces adversaires eux-mêmes sont forcés de reconnaître l'existence auprès d'eux de populations roumaines plus ou moins importantes, et qu'ils sont mal

venus à vouloir escamoter les Roumains du sud, comme ils l'essayent quelquefois dans leurs journaux : — enfin il y a dans ce recueil des chiffres donnés par des écrivains, amis, indifférents ou adversaires, *antérieurement à l'existence d'une question macédonienne*, et l'on comprendra aisément la valeur de ces chiffres.

1° Évaluations des grecs

Rizou Rangabé, 600,000 en Macédoine, Épire, Thessalie et Grèce (*Pandora*, Athènes, 1856).

Calostipi, quelques milliers (*I Makedonia*, Athènes).

Syllogue grec de Constantinople, 70,000 en Macédoine (1879).

Dictionnaire encyclopédique grec, 180,000 en Épire (Athènes).

Nicolaïdi, 100,000 (*I Makedonia*, Berlin).

Kratos, 12,525 en Épire (Journal d'Athènes, 4 mars 1904).

Patriarcat, 100,000 en Macédoine (*Mémorandum* 1905).

Christo Vasili, 12,500 en Épire (*Makedonico-Kirix*, Volo, mai 1905).

N. Cazazis, 60 à 70,000 (*L'Hellénisme et la Macédoine*, Paris 1903).

Delyyani, 17,076 Valaques et 12,038 Roumains.

2° Évaluations des slaves

Ofeicoff, 101,500 en Macédoine (*Makedonia*).

Teploff, 38,778 (*Quest. ecclésiastique gréco-bulgare*).

J.-F. Voinov, 80,767 en Macédoine (*Quest. macédonienne*).

Gopcévici, 8,155 Zinzares dans le vil. Salonique ; 4,800 Zinzares musulmans dans le vil. Salonique ; 60,340 Zinzares dans le vil. Monastir ; 1,170 Zinzares dans le vil. Cossovo (*Makedonien und Alt Serbien*, Vienne, 1889).

Brancof, 63,895 en Macédoine selon la division bulgare ; 81,675 en Macédoine selon la division grecque (*Macédoine*, Paris).

3° Évaluations des européens occidentaux

Pouqueville, 74,740 en Grèce continentale, (*Voyage de la Grèce*, Paris, 1826).

W.-M. Leake, 500 villages (*Travels in Northerne Grece*, Londres, 1835).

Ubicini, 400,000 (*Lettres sur la Turquie*, Paris, 1853, I).

Turquie, Serbie, Roumanie, Montenegro, 400,000 en Epire et en Macédoine ; 100,000 en Bulgarie ; 110,000 en Serbie (Bib. Mazarine, brochure).

Hahn, 500,000 (*Albanez. Studien*, Iena, 1854).

E. Poujade, 800,000 (*Chrétiens et Turcs*, Paris, 1859, p. 549).

Journal officiel de l'Empire français, 1,800,000 (janvier 1870).

Un ancien diplomate, 1,800,000 (*Les Grecs à toutes les époques*, Paris, 1870).

A. Dumont, 43,000 en Épire (*Revue des Deux-Mondes*, déc. 1872).

Picot, 800,000 (*Les Roumains de la Macédoine*, 1875).

Ami Boué, 300,000 à 600,000 (*Turquie d'Europe*, II, p. 23, Paris).

A. Viquesnel, 300,000 à 600,000 (*La Turquie*, II, p. 46).

Ed. Stanford, 150,000 (*Carte ethnographique de la Turquie d'Europe et de la Grèce*, Paris, 1877); 150,000 en Serbie.

F. Bianconi, 70,000 (*Ethnographie de la Turquie*, Paris, 1877).

Gaston Paris, 1,000,000 (*Romania*, Paris, 1878).

Gubernatis, 70,000 (*Bull. de la Soc. géographique d'Italie*, 1879).

E. Reclus, 275,000 (*Géographie universelle*, I, p. 152, Paris, 1887).

A. Hovelacque, 400,000 en Grèce et Macédoine; 110,000 en Serbie (*Langues, races et nationalités*, Paris).

The Encyclopedia Britannica, 225,000 (t. XXIV, Edimburg, 1888).

Carol Stefani, 75,000 (*La nouvelle Anthologie*, 1895).

L. de Rosny, 120,000 en Turquie; 6,000 en Istrie (*Les Roumains d'Orient*).

Meyers Conversations Lexikon, 200,000 en Turquie (XIV, Leipzig, 1896).

La Grande Encyclopédie, 50,000 en Grèce selon Finlay; 25,000, vil. de Salonique (t. XXIX, Paris).

Gustave Weigand, dans le livre *Die Aromunen*, Leipzig, 1895, donne les chiffres suivants, résultant d'une enquête personnelle, mais seulement partielle :

	48.210	au centre de la Turquie.
	62.405	au nord-ouest de la Macédoine.
	16.850	au nord-ouest du centre en Albanie.
	2.000	à l'ouest de la Turquie en Épire.
	4.625	au sud du centre en Grèce.
	15.430	en Thessalie grecque et turque.
	14.000	dans le Meglen.
Total :	163.520	en Turquie et Thessalie.
	150.000	en Serbie.
	60.000	en Bulgarie.
Total :	373.520	

Vicomte Jonquière, 900.000 (*Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, 1897).

Driault, 20,000 en Macédoine (*La Question d'Orient*, Paris, 1898).

L. Lamouche, 500,000 à 600,000 en Turquie; 145,000 en Serbie; 60,000 en Bulgarie (*La Péninsule balkanique*, Paris, 1899).

James Brice, 220,000 (*Turquie*).

Gaston Deschamps, 75,413 en Macédoine (*La Grèce d'aujourd'hui*).

Consul d'Italie a Monastir, 142,200, vilayet de Monastir.

Docteur Thémo, 520,000 (*Conférence tenue à Paris*, 1904).

Roscofsky, 25,000 pour le vilayet de Salonique.

Georges Bourgarel, 90,000 en Macédoine (*L'Economiste européen*, vol. 24e, p. 235, Paris, 1903.

Petermanns Mitheilungen, 45,000 en Macédoine.

Karl Peucker, 93,000 en Macédoine (Carte *Makedonien*).

Albéric Cahuet, 20,000 (*Question d'Orient*, Paris, 1905).

Gaston Routier, 183,000 (*La Macédoine*, Paris).

Le Temps, 72,000 (février 1905).

Asir, 199,717 en Macédoine (journal turc de Salonique, 1905).

4° Évaluations des roumains

Nicefor Balacescou[1], 2,800,000 (*Românul*, journal de Bucarest, 1874).

Obedenarou, 900,000.

Bolintineanou, 1,200,000 (*Aux Roumains de Macédoine et du Mont Athos*, Bucarest), ainsi répartis: 450,000 en Macédoine; 200,000 en Thessalie; 350,000 en Albanie; 200,000 en Grèce.

Nenitzesco, 863,000 (*Călătorii la Români din Turcia*, Bucarest, 1900), répartis ainsi : 27,000 Meglenites ; 170,000 Epirotes ; 42.000 Voscopoleni ; 48,000 Gramoschteni ; 200,000 Albano-Valaques ; 210,000 Farscherotes ; 32,000 Olympiens : 32,000 à Seresia et aux environs de Mesta.

1. Il n'y a pas grand compte à tenir des données de Balacescou.

A tous ces chiffres il faut ajouter l'évaluation du général baron Von der Goltz qui connaissait très bien la vraie situation des Roumains de Macédoine et fixe leur nombre à 800,000.

IV

TABLEAU DES LOCALITÉS HABITÉES PAR LES ROUMAINS EN TURQUIE D'EUROPE ET EN GRÈCE

Aux statistiques rapportées précédemment j'ajoute et je crois pouvoir substituer le tableau suivant. J'y ai réuni par *vilayets* turcs et par *nomoi* grecs le nom des localités habitées par les Roumains, avec le nombre de familles ou de maisons roumaines dans chaque localité et l'indication des établissements d'instruction et des édifices cultuels roumains.

Mes chiffres proviennent d'enquêtes personnelles pour le sangiac de Janina et la Thessalie grecque, des rapports des inspecteurs primaires et des instituteurs pour le reste, à l'exception de renseignements empruntés au journal *grec* 'Ημέρα pour la ville de Monastir et à une brochure parue à Bucarest en 1894 pour les Valaques nomades et pour quelques localités de la Grèce.

L'on voudra bien noter qu'en dehors des localités notées dans ce tableau, il y a encore d'autres localités roumaines que je n'y ai pas fait figurer, parce que je n'avais pour elles de chiffres précis. Parmi ces localités, je peux citer : Filipiada, Preveza, Parga, Filiatzi, Delvino, Delvinaki, Arghirocastro et beaucoup d'autres dans le vilayet de Janina, — Schiatzischta, Cojani, Nase-

litza, Castoria et beaucoup d'autres dans le vilayet de Monastir. De même dans les autres vilayets de la Turquie d'Europe. En Thessalie il y a aussi des localités habitées par des Aroumains qui ne figurent pas sur le tableau comme : Târnovo, Zarcou, Larisse, Carditza, Fanari, Phersala, Almiro, Lamia.

J'ai préféré la division actuelle de la Turquie d'Europe à l'ancienne. Au lieu de Macédoine, Epire et Albanie, j'ai classé par vilayets de Monastir, de Salonique, de Cossovo, de Janina et de Scutari. J'ai ajouté les vilayets d'Andrinople et de Constantinople.

III

UNE STATISTIQUE GRECQUE ANCIENNE

J'ai réservé jusqu'ici la statistique des localités roumaines d'Épire donnée par P. Aravandinos dans sa *Chronique d'Épire*, 1855, t. II, p. 333, non seulement parce que, œuvre d'un Grec et antérieure à la naissance de la question macédonienne, elle a une valeur toute particulière, mais surtout parce qu'elle a, sur les évaluations précédemment rapportées, le grand avantage de nous donner, non plus des chiffres globaux toujours contestables, mais des constatations précises, village par village. L'on remarquera que certains de ces villages sont aujourd'hui grécisés. Les chiffres indiquent le nombre des maisons roumaines dans chaque village. Il resterait à déterminer la moyenne des individus par maison. Voici les chiffres d'Aravandinos :

Eparchia Zagor : Dobrinovo, 60 maisons ; Leaschnitza, 82 m. ; Laischta, 155 m. ; Paleochori-Laischto, 20 m. ; Vovousa, 62 m. ; Tcherneschti, 79 m. ; Macrinou, 43 m. ; Flambourarii, 44 m. ; Grebenitchi, 105 m. ; Dresteni-cou, 45 m. ; Dragari, 28 m.

Canton Malacaschi : Seracou, 148 m. ; Calarites, 128 m.

Canton Metzova : Votonosi, 30 m. ; Metzovo 854 m. ; Malacaschi, 155 m. ; Coutzoufliani, 55 m. ; Amerou, 70 m.

District de Grebena : Boura, 16 m. ; Dovrani, 18 m. ; Brabonitza, 21 m. ; Mesoliuri, 58 m. ; Delvinon, 13 m, ; Totchi, 7 m. ; Vriasinon, 6 m. ; Filipeii, 36 m. ; Vodentzicon, 26 m. ; Sarganei, 18 m. ; Lavda, 25 m. (Copatchiari grécisés) ; Smixi, 75 m. ; Avdela, 450 m. ; Perivoli, 680 m. ; Lipinitza, 16 m. ; Dista, 76 m. ; Spilen, 58 m. ; Zalovo, 80 m. ; Riahovon, 11 m. ; Paleochori, 16 m. ; Cosmati, 56 m. ; Politzes, 5 m. ; Mavranei, 48 m. ; Mavrinoro, 32 m. ; Sitovon, 40 m. ; Zapani, 21 m. ; Kipourio, 96 m. ; Krania, 133 m. ; Kiracalitza, 7 m. ; Labanitza, 17 m. ; Monachiti, 51 m. ; Polichiari, 22 m. ; Couscon, 30 m.

District Konitza : Fourca, 63 m. ; Armata, 17 m. ; Padzi, 58 m. ; Paleo-Seli, 78 m. ; Samarina, 700 m.

District Premeti : Fraschari, 36 m. ; Cosina, 5 m. ; Fearica, 7 m.

Pages 32, 35, 113 et 179 sont cités les villages roumains suivants : Vendistea, 400 familles ; Voscopoli, 250 familles ; Bitkouki, 150 familles ; Schipsca et Nicolitza, 150 familles ; Hroupischtea, 2,500 âmes.

154

LOCALITÉS ROUMAINES

EN TURQUIE D'EUROPE ET EN GRÈCE[1]

A. TURQUIE D'EUROPE

I. VILAYET DE JANINA (ÉPIRE-ALBANIE)

a) *Sangiac de Janina*

1	Janina, E.C., E.P.	100
2	Metzovo, E. P.	*1.000*
3	Anilio	*200*
4	Seracou	*700*
5	Voutounossou	*30*
6	Amerou	*150*
7	Coutzoufliani	*50*
8	Grebenitchi	300
9	Floru, E. P. m.	200
10	Chéchou	50
11	Macrinou	150
12	Dràgai	100
13	Vouvousa, E. P., 2 Egl.	100
14	Laca, E. P. m.	500
15	Paleo-Hori	70
16	Podoriani	*300*
17	Dobrinovo	250
18	Leaschnitza	250
19	Breaza, E. P. m.	150
20	Armata, E. P. m.	60
21	Pazi	350
22	Paleo-Seli, E.P.m.	300
23	Fourca, E. P. m.	200
24	Deniscou	150
25	Conitza	30
26	Pelicadi	40
27	Pojvala	50
28	Paleo-Hori	100
29	Podorghiani	80

b) *Sangiac d'Arghirocastro*

1	Arghirocastro	80
2	Medjidia	400
3	Badeleoni	40

1. Les abréviations employées dans le tableau ci-dessus indiquent que dans la localité dont elles suivent le nom se trouvent, comme établissements publics roumains : E. N., une école normale ; Ly., un lycée ; Int., un internat ; E. C., une école de commerce ; E. P., une école primaire de garçons et une école primaire de filles ; E. P. m., une école primaire mixte ; Egl., une église ; Chap., une chapelle. Les chiffres placés en regard indiquent le nombre de *familles* (chiffres droits) ou de *maisons* (chiffres italiques) roumaines dans chaque localité.

4	Premeti	80
5	Chelaristi	36
6	Budari	50
7	Buhali	48
8	Cosina	80
9	Fraschari, E.P.m.	150
10	Cutali	36
11	Raptica	15
12	Brejoni	35
13	Cosovo	55
14	Lioptica	40
15	Bagina	15
16	Cheleseschi	20
17	Suropoli	25
18	Belani	20
19	Miceani	20

c) *Sangiac de Bérat*

1	Bérat, E. C., E. P. m.	500
2	Feri	350
3	Gradisca	100
4	Morava	30
5	Dusnic	20
6	Liapàrda	20
7	Cosova	25
8	Colonia	20
9	Lusnia	20
10	Bumbulina	15
11	Ciplaca	13
12	Imàsta	15
13	Casim-Beani	8
14	Nguraza	15
15	Càrbunara	20
16	Cerna-Pasa	20
17	Cerna-Buiac	20
18	Garmani-Ciok	25
19	Sàne-Premtia	15
20	Miza	10
21	Grabiani	20
22	Diviaca	10
23	Cruc-Cuchi	20
24	Spoliato	15
25	Gradistea	20
26	Libofsa	10
27	Bitani	15
28	Suliani	12
29	Javari	10
30	Sopi	10
31	Apolonia	20
32	Cruc-Ghiata	15
33	Radostina	10
34	Vadiza	10
35	Miurtezaca	7
36	Stiulaschi	15
37	Amet-Bias	25
38	Fracula	10
39	Levani-Schaban	15
40	Levani-Samar	15
41	Griza	12
42	Verbasi	10
43	Ducaschi	15
44	Bona-Via	20
45	Scrofotina	20
46	Nova-Selia	20
47	Besista	20
48	Mecati	15
49	Mifoli	10
50	Selischtea	15
51	Selsnitza	50
52	Ciumani	12
53	Calfani	20
54	Cerveni	30
55	Liuri	15
56	Jaretza	15
57	Roscoveti	12
58	Pobrati	15
59	Skepuri	20
60	Cutali	15
61	Goriciani	20
62	Voe-Voda	20
63	Brestani	20
64	Starova	15
65	Velerek	20
66	Krusbalta	20
67	Mistrovela	15
68	Alambrezi	15
69	Vocopoli	15
70	Dusnic	20

71 Condari......... 15
72 Viruri........... 15
73 Risnic........... 20
74 Petrondi 20
75 Posnia.......... 15
76 Mustagana 15
77 Valona.......... 50

Valaques nomades dans tout le vilayet .. 3.500

II. VILAYET DE SCUTARI D'ALBANIE (ALBANIE)

a) *Sangiac de Scutari*

1 Scodra......... 372

b) *Sangiac de Douratzo*

1 Douratzo........ 1.159
2 Sintu-Vlasie 123
3 Rapani.......... 48
4 Sukti 112
5 Pieskazi......... 76
6 Rethi 38
7 Siagouseni 38
8 Duscu 97
9 Juba............ 72
10 Ruscoli 79
11 Tirana.......... 1.330
12 Cavaia.......... 792
13 Bulutani 148
14 Greti 215
15 Rotul........... 187
16 Vila 276
17 Liuzi 420
18 Rogopina 360

III. VILAYET DE MONASTIR (MACÉDOINE)

a) *Sangiac de Serfidjé*

1 Touria, E. P., 2 Egl 300
2 Bozovo.......... 40
3 Pallino.......... 35
4 Labànitza 200
5 Veloni 10
6 Perivoli, E. P., 2 Egl 350
7 Abela, E.P., 2 Egl. 350
8 Samarina, E. P., Egl........... 800
9 Smixi........... 150
10 Grebena, E. P., Egl........... 250
11 Damaschi, E.P.m. 120
12 Damaschouli, E.P. mixte 50
13 Vlaho-Jani, E. P. mixte 70
14 Pretori, E. P. m. 150
15 Tchiaritziani, E.P. mixte 70
16 Elassona, E.P.m. 200
17 Kokinoplo....... 350
18 Vlaho-Livado.... 800
19 Saint-Dimitri.... 80
20 Serfidjé......... 50
21 Pipilichtea 60
22 Blatza 500
23 Dragodanischta .. 35
24 Laca........... 7
25 Gramaticova, E.P. mixte......... 100
26 Dusco 40
27 Diminicou....... 40

b) *Sangiac de Coritza*

1 Vlaho-Clissoura, E. P., Egl..... 800
2 Hroupichta, E.P., Egl........... 150
3 Gramosta 100
4 Biteuki.......... 10
5 Nicolitza 50
6 Stropani 50
7 Coritza, E. P.... 100
8 Moscopoli, E. P., Egl........... 200
9 Chipsca, E.P.m., Egl........... 70
10 Pleasa, E. P. m., Egl........... 200
11 Grabova 40
12 Nicea........... 30
13 Linga........... 30
14 Pissouderi 136
15 Basdrantza 50
16 Dobvolichté 6
17 Gorentzi 30
18 Bresnitza........ 3
19 Zelogoje 4
20 Zagoritchani..... 8

c) *Sangiac de Monastir*

1 Monastir, Ly, E. N. garçons, E. N. filles, 3 E. P., 2 Internats, Chap 3.330
2 Nevesca, E. P ... 650
3 Belcamen, E.P.m. 160
4 Negovani, E.P.m. 140
5 Florina.......... 60
6 Eleova.......... 20
7 Precopana....... 3
8 Papadia, E. P. m. 30
9 Orahova - Murihova, E. P. m. 260
10 Magarova, E. P.. 400
11 Târnova, E. P... 300
12 Molovischté, E.P., Egl........... 400
13 Gopeschi, E. P., Egl........... 450
14 Nijopoli, E. P ... 320
15 Resna, E. P. m.. 120
16 Istoc............ 50
17 Jancovetz, E. P. mixte......... 80
18 Tristinik 50
19 Ochrida, 2 E. P., Egl........... 100
20 Beala de sus, E. P. m....... 200
21 Beala de jos. E. P. mixte 150
22 Strouga......... 40
23 Crouchovo, 2 E. P. garçons, 1 E. P. filles, Chap., Egl. en construction....... 1.500
24 Perlepé, E. P.... 70
25 Desnitza-Morava. 40
26 Boubouschtitza .. 15
27 Pogradetzi....... 25

d) *Sangiac d Elbassan*

1 Elbassan, E. P .. 120
2 Peskinie 30

Valaques nomades dans les Cazas : Castoria, Nasselitza, Grebena, Elassona et hab. de Colonia...... 2.850

IV. VILAYET DE SALONIQUE (MACÉDOINE)

a) *Sangiac de Salonique*

1	Salonique, E. C. sup., 2 E.P., Int., Chap.	1.800
2	Paleani, E. P. m.	200
3	Aghiou-Iani	50
4	Hran	*20*
5	Cataha	*25*
6	Caterina. E. P.	200
7	Caritza	180
8	Condouriotza	150
9	Fteri	70
10	Colocouri	45
11	Gouritza	100
12	Castagnea	90
13	Veria, E. P., Egl.	450
14	Doliani, E.P., Egl.	100
15	Selia de sus, E.P., Egl.	250
16	Selia de jos, E.P., Egl.	200
17	Xirolivadu, E. P., Egl.	250
18	Fetitza, E. P. m., Egl.	200
19	Calivele Koutzoiani	60
20	Marouchа, E. P. m., Egl.	200
21	Neaouchta	50
22	Ostrov	30
23	Vodena, E. P. m.	50
24	Turkoveni	50
25	Janitza	50
26	Pod	60
27	Tovaritchi	25
28	Goulema-Reca	32
29	Drouzilevo	25
30	Camenic	40
31	Bania	25

32	Rodovo	120
33	Mesmer	40
34	Kestania	15
35	Tzarkovina	40
36	Valoda	50
37	Svetu Ilia	10
38	Prevarjanetz	5
39	Antcho-Clisé	8
40	Cheremethe	9
41	Negotino	2
42	Ochani, E. P. m. Egl.	*250*
43	Longountza, E. P. m., Egl.	*150*
44	Birislav, E. P. m., Egl.	*100*
45	Houma, E. P. m., Egl.	*130*
46	Lioumnitza, E. P. m., Egl.	*333*
47	Livezi, E. P. m., Egl.	*650*
48	Coupa, E. P. m., Egl.	*130*
49	Tchernareka, E.P. m., Egl.	*250*
50	Nânta (*Turcs parlant le roumain*)	*500*
51	Porovitza	*30*
52	Konsko	*30*
53	Sermenina	*30*
54	Ghevgheli, E. P.	*35*
55	Stroumnitza	10
56	Dobreitza	2
57	Cassandra	6
58	Yeriso	7
59	Valto	10
60	Larigovo	5
61	Ormila	8
62	Revenikea	5
63	Mont Athos	10

b) *Sangiac de Serres*

1	Serres, E. P.	1.000
2	Porov, E. P., Egl.	400
3	Djoumaïa de sus, E. P.	400
4	Djoumaïa de jos.	700
5	Bilitza	34
6	Goldova	42
7	Alistrat	150
8	Calivele din Cheare	130
9	Carlikyoi	70
10	Senguelevo	12
11	Tzarvichta	15
12	Rahovitza	30
13	Lipoch, E. P. m.	70
14	Ramna, E. P. m.	170
15	Petrova	70
16	Tchenghel	50
17	Tchervista, E. P. m.	30
18	Malechovo	90
19	Petritchi	120
20	Mirkovo	8
21	Krouchevo	40
22	Chatra, E. P. m.	100
23	Lopova, E. P. m.	150
24	Buzdova, E. P. m.	120
25	Vlahli	30
26	Spantchea	30
27	Zlatcof-Tchifflick.	100
28	Melenic	350
29	Batcheovo	80
30	Nevrocop	100
31	Carlovo	300
32	Papa-Tchaïr	160
33	Mehomia-Razlog.	230
34	Sofanderi,	75
35	Caramandra	78
36	Bolotintzi	5
37	Startchischta	14

38	Tartis	3
39	Vezmé	7
40	Zyrnovo	2
41	Stroumski - Tchifflick	30
42	Reschovo	50
43	Argatcheo	40
44	Gramada	50
45	Cara-Su-Tchifflick	30
46	Sumtli	30
47	Kroumen	30
48	Banjiska	50
49	Bresnika	40
50	Olah	60
51	Petrova	50
52	Demir-Hissar	50
53	Karlakouvo	10
54	Ziliahovo	10
55	Egri-Déré	12
56	Ali-Bey-Keuy	2
57	Orliak	12
58	Oriakovitza	5
59	Houmandos	2

c) *Sangiac de Drama.*

1	Drama	250
2	Prosotchiani	126
3	Carlicheova	61
4	Pravi	115
5	Tchiataldjea	80
6	Cavalla	200
7	Edernezie	30
8	Doxati	90
9	Nigrita	40
10	Schari-Schaban	30

Valaques nomades:

Caza Caterina	800
Caza Cassandra	350
Sangiac Serres, monts Rodopes.	2.500

156

V. VILAYET DE COSSOVO

a) *Sangiac d'Uskub*

1	Uskub, E. P., Egl.	120
2	Veles, E. P., Egl.	150
3	Coumanova, E. P. m.	120
4	Egri-Palanka	75
5	Calini, E. P. m.	60
6	Cratova	150
7	Olahlar	50
8	Olahlai	40
9	Lepopeltzi, E. P.	30
10	Oleartzi	35
11	Scolartzi	30
12	Vârbitza	80
13	Bania	12
14	Cotchiani, E. P.	30
15	Nivitza	20
16	Pandelei	25
17	Ponifca, E. P. m.	30
18	Liopeni, E. P. m.	40
19	Sacha, E. P. m.	30
20	Islip	40
21	Radovistea	20
22	Verizoviki	20
23	Maleschevo	50
24	Stoudena-Bara	5
25	Strezovitzi	2
26	Voinik	3
27	Broumèche	2
28	Raitchani	1
29	Ratevitza	1
30	Schtalcovitza	3
31	Tripotantzi	1
32	Nivitchani	3
33	Berovo	2

b) *Sangiac d'Ipeck*

1	Prizren	500
2	Calcandelen	100
	Valaques nomades dans les monts de Veles	100

B. THESSALIE GRECQUE

I. NOMOS TRICCALA

a) *Eparhia Calabaca*

1	Malacaschi	*200*
2	Generadzi	*30*
3	Stroudza	*50*
4	Hârzeale	*39*
5	Tchiorani	*80*
6	Calabaca	*40*
7	Bourouikou	*60*
8	Cocli	*25*
9	Goudouvajdi	*80*
10	Cousteanena	*150*
11	Nevodi	*80*
12	Aïvali	*20*
13	Clinovo	*70*
14	Apan Pârleanca	*80*
15	Cato Pârleanca	*60*
16	Cornou	*300*
17	Dragovichta	*100*
18	Haliki	*70*
19	Sklineasa	*120*
20	Lepenitza	*40*
21	Aïvan	*90*
22	Doliani	*60*
23	Coturi	*70*

b) *Eparhia Triccala*

1	Triccala	*1.000*
2	Pertouli	*100*
3	Veternicou	*80*
4	Pira	*100*
5	Gardiki	*150*
6	Calarites	*100*
7	Djioultchea	*80*
8	Maciuki	*150*
9	Koutzomilou	*250*

II. NOMOS VOLO

1	Veleschtino	*250*
2	Tahtalamani	*80*
3	Sechou	*50*

III. NOMOS LARISSA

1	Abdoularou	*100*
2	Doibaschi	*400*
3	Aghia	*50*
4	Dídereni	*30*

IV. NOMOS ETOLIA ET ACARNANIA

a) *Eparhia Vounitza*

1	Agrandelo	*60*
2	Paleo-Manana	*180*
3	Stournari	*50*
4	Calenzi	*40*
5	Sourovigli	*150*
6	Gourghiotessa	*90*
7	Isahtaïa	*80*
8	Daïanda	*67*
9	Niousit	*28*
10	Catzaro	*700*

b) *Eparhia Valtou*

1	Tchioutchioubina	*100*
2	Gaik-Papa	*40*
3	Ianca	*100*
4	Panghiou	*75*

Dans le tableau précédent il n'a naturellement pas été tenu compte des maisons non habitées.

Les chiffres indiqués représentant des familles ou des maisons et non des individus, il faut encore déterminer, pour obtenir le chiffre de la population roumaine, la moyenne des individus par famille ou maison, et là aussi de fortes divergences peuvent se produire. Il se-

rait, à mon sens, tout à fait insuffisant d'adopter la moyenne classique de 5 à 6 individus par groupes : nos familles sont nombreuses, nos maisons peuvent en abriter plusieurs ; je connais un très grand nombre de cas dont la moyenne dépasse sensiblement 10 individus, mais je m'en tiendrai à cette moyenne de 10. Je note que G. Weigand, qui, dans ses *Aromunen*, adopte une moyenne inférieure, s'arrêtait dans un ouvrage antérieur, *Vlacho-Meglen*, à peu près à cette moyenne de 10. Nous arriverions dès lors, en tenant compte des localités non portées sur le tableau ci-dessus, aux chiffres suivants pour les populations roumaines balkaniques :

Vilayet de Monastir	196.370
— Salonique	146.370
— Cossovo	19.800
— Janina	129.010
— Scutari	59.420
— Andrinople et Constantinople	20.890
Dispersés dans tous les vilayets	1[illegible]
Soit pour la TURQUIE D'EUROPE	720.970
En THESSALIE et en GRÈCE	200.000
En SERBIE	150.000
En BULGARIE	110.000
TOTAL GÉNÉRAL	1.180.970





Le roi CAROL I-er et la reine ELISABETA, au château de Peleş (Sinaia).